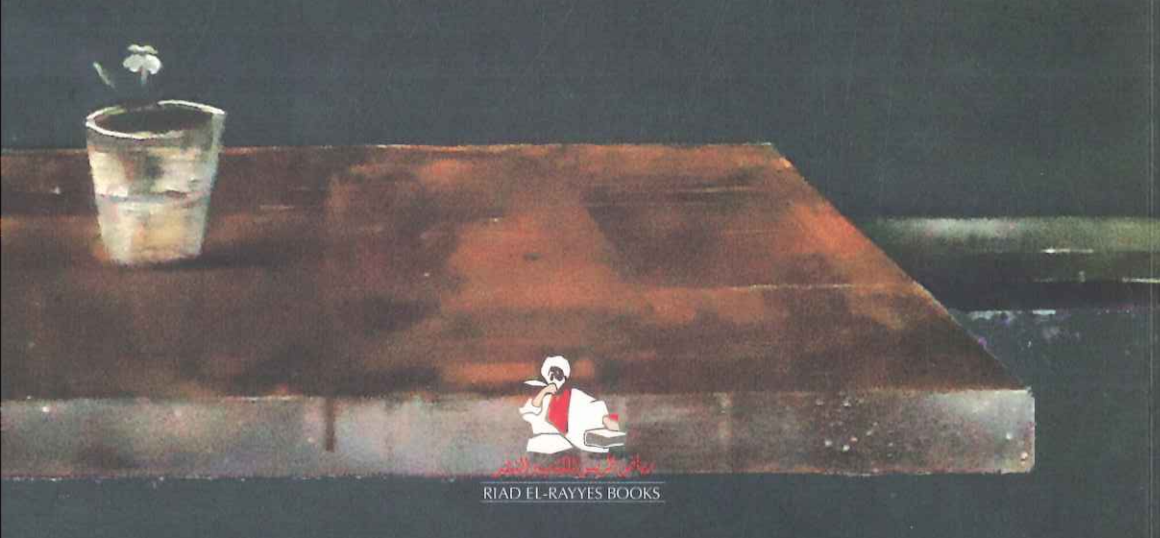
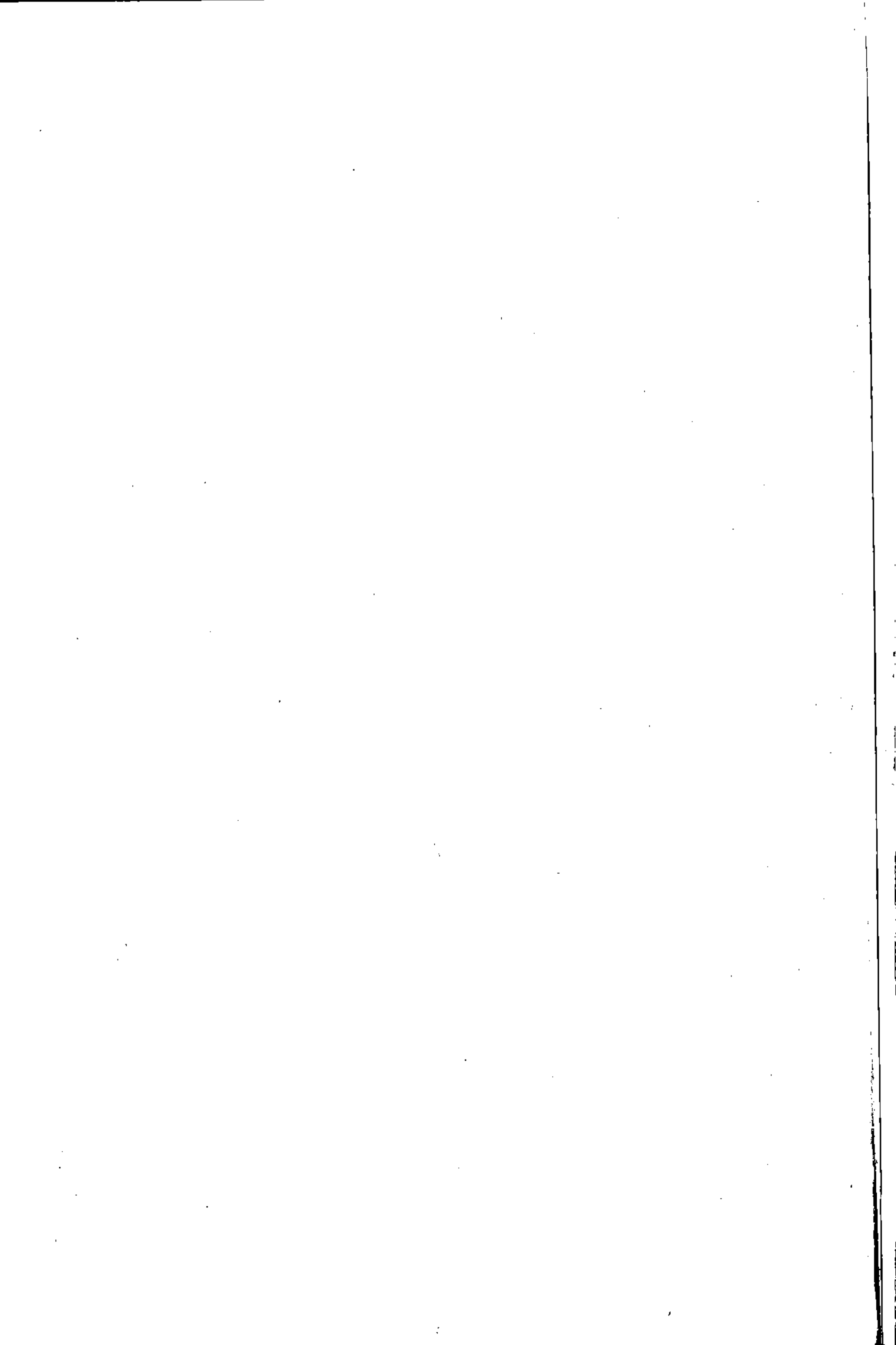
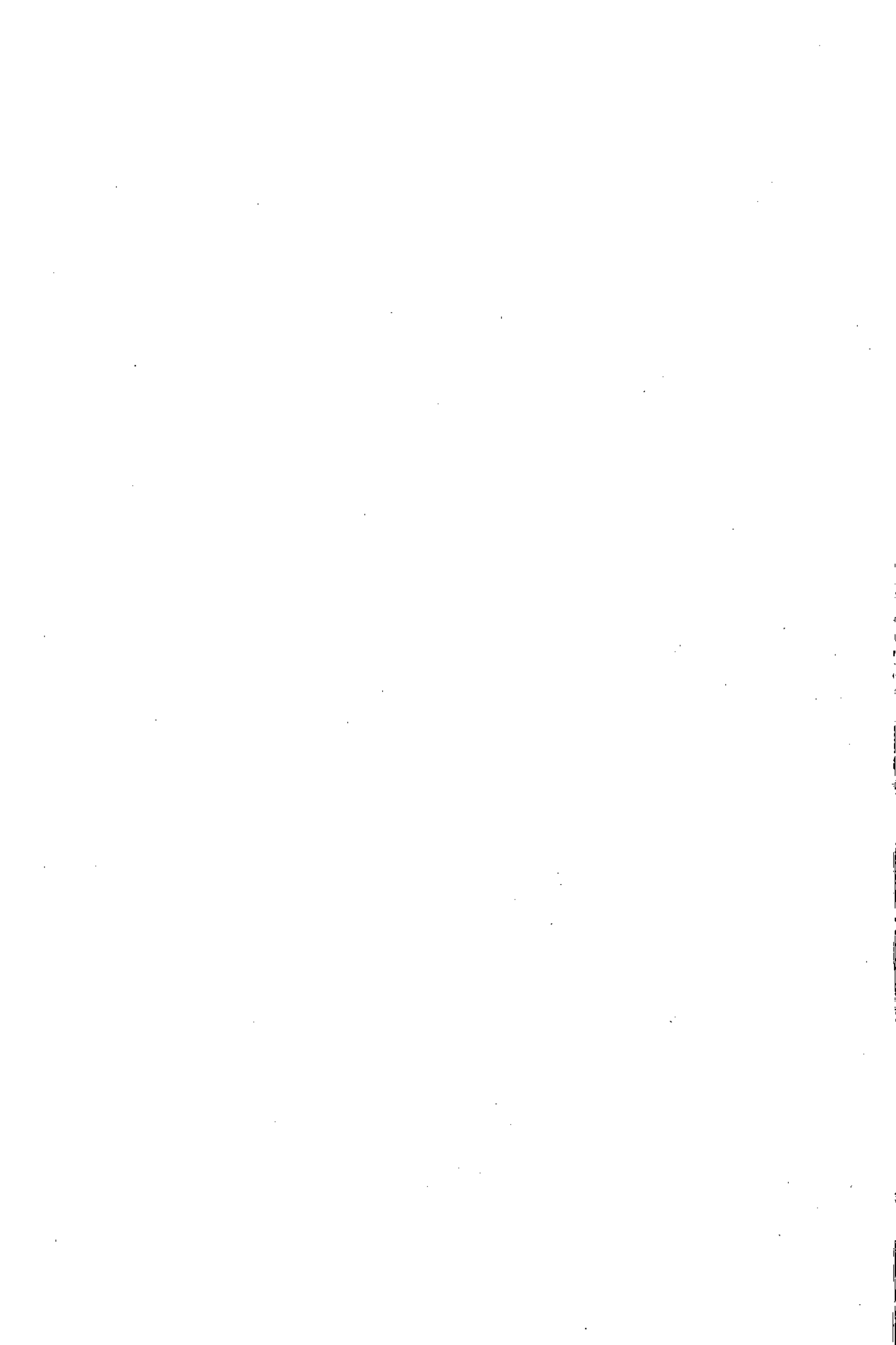
حازم صاغيّة

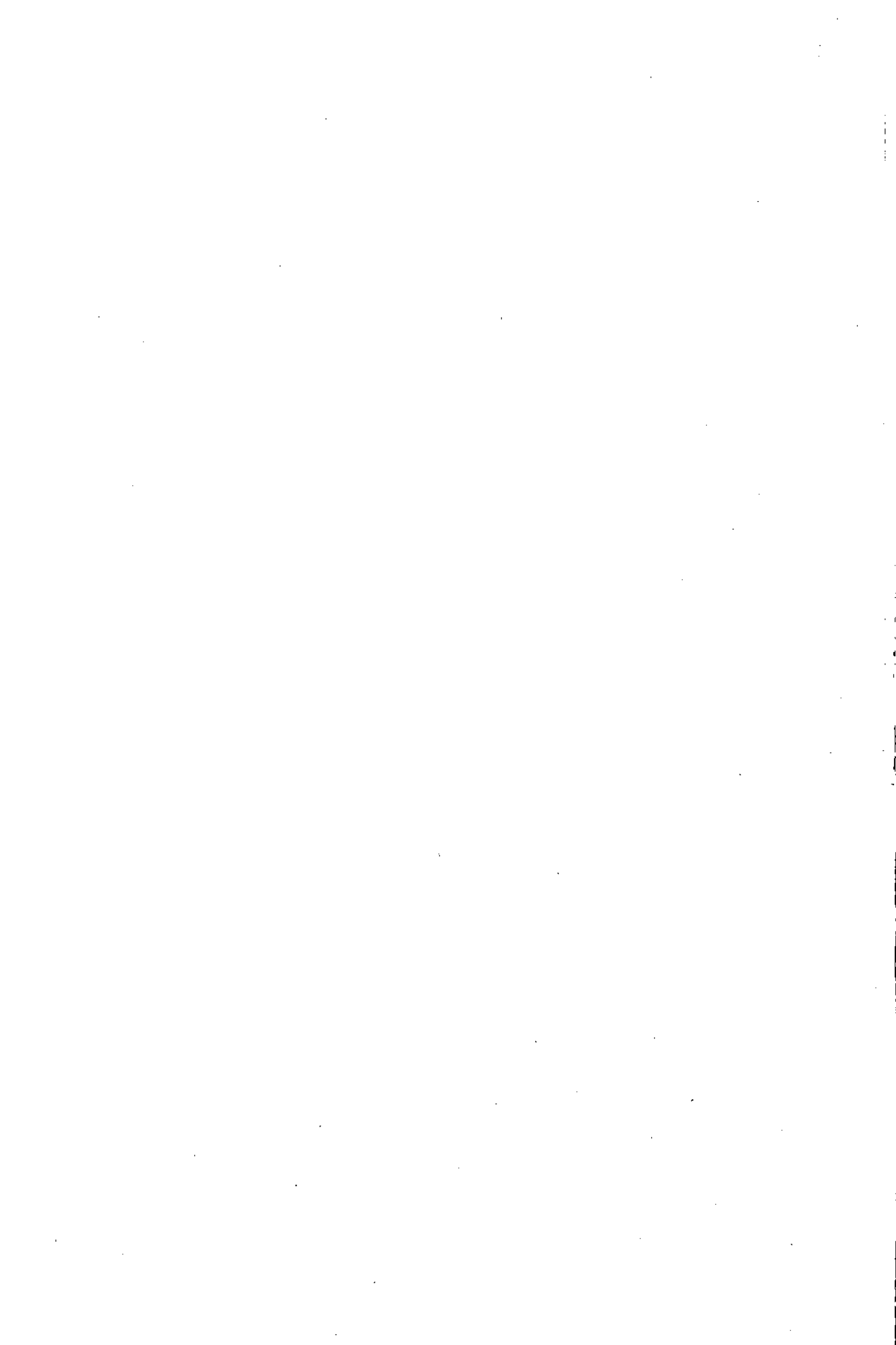
رومنطيقيّو المشرق العربيّ







رومنطيقيّو المشرق العربيّ



حازم صاغيّة

رومنطيقيّو المشرق العربيّ



Romanticists of the Arab Levant

By: Hazem Saghieh

First Published in June 2021

BEIRUT — LEBANON

elrayyes@sodetel.net.lb

www.elrayyesbooks.com

ISBN: 978-9953-21-737-6

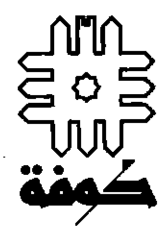
الطبعة الأولى: حزيران (يونيو) ٢٠٢١

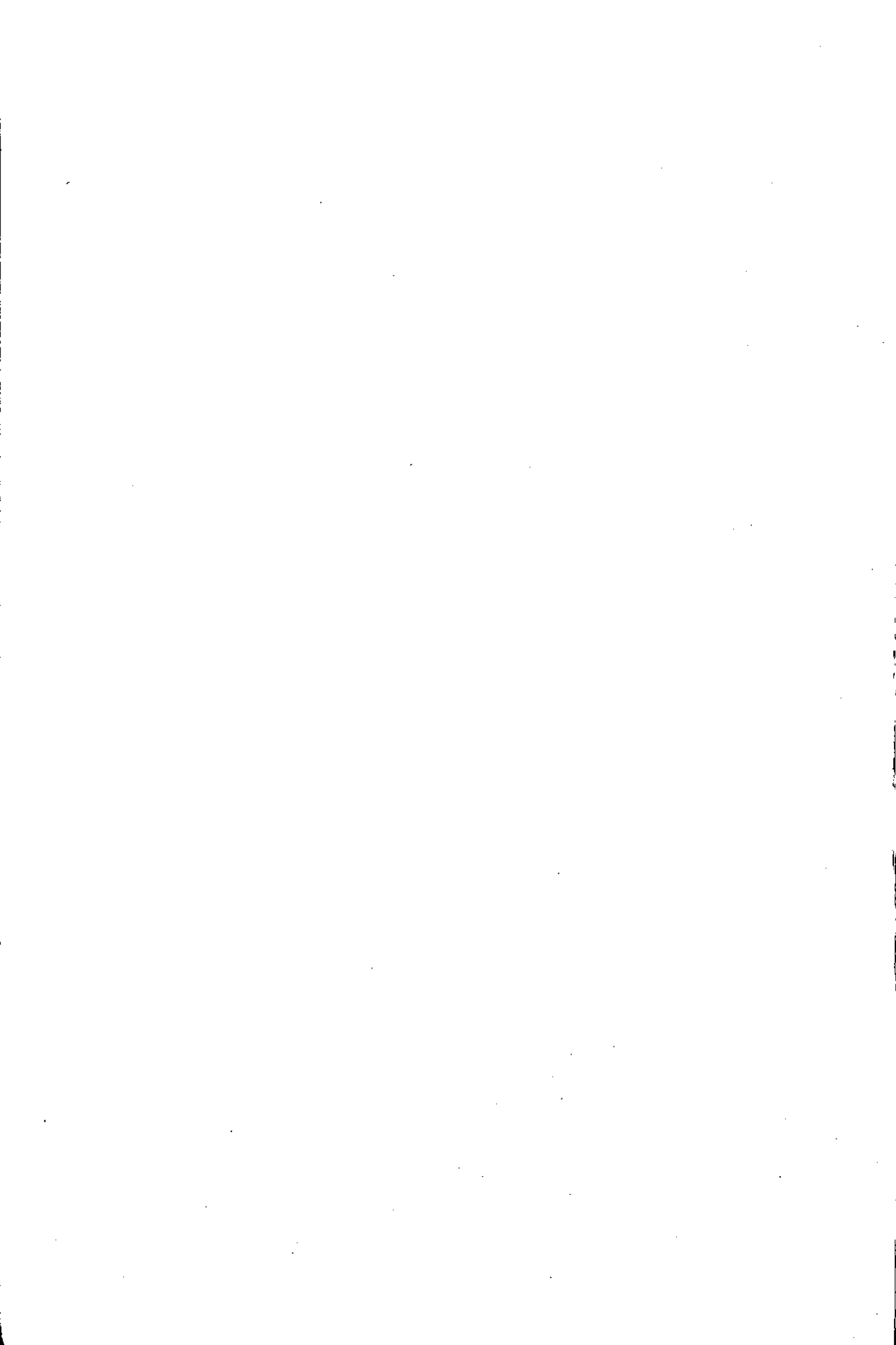
لوحة الغلاف للفنان محمد المفتي بعنوان «بالانتظار» (٢٠١٣)

تصميم الغلاف: شذا شرف الدين

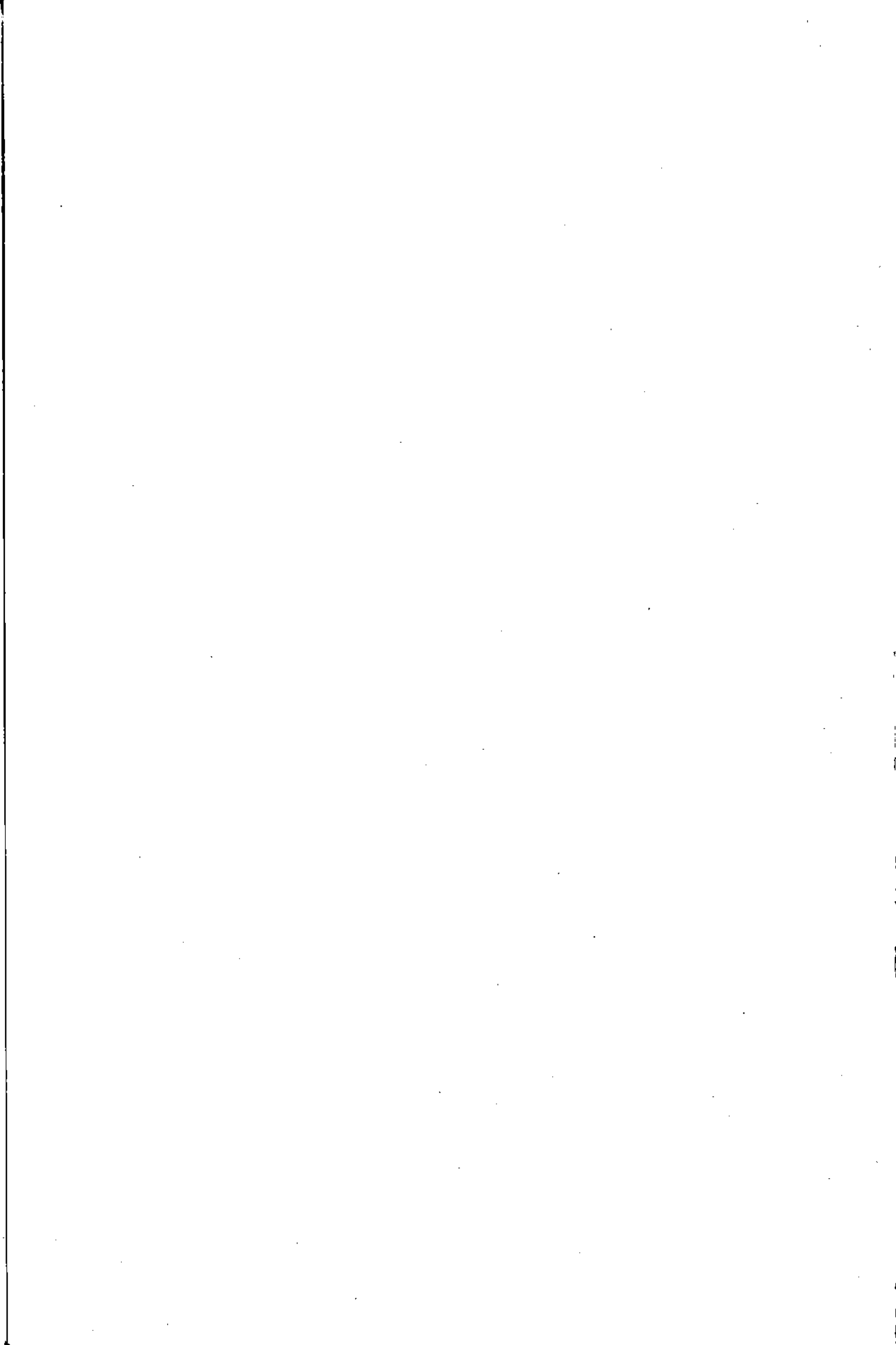
الإخراج الفني: آرتيستو — علي الحاج حسن

حَظي هذا الكتاب بمنحة مشكورة من «مؤسسة الكوفة»





المحتويات



إلى لقمان سليم



شكر وامتنان

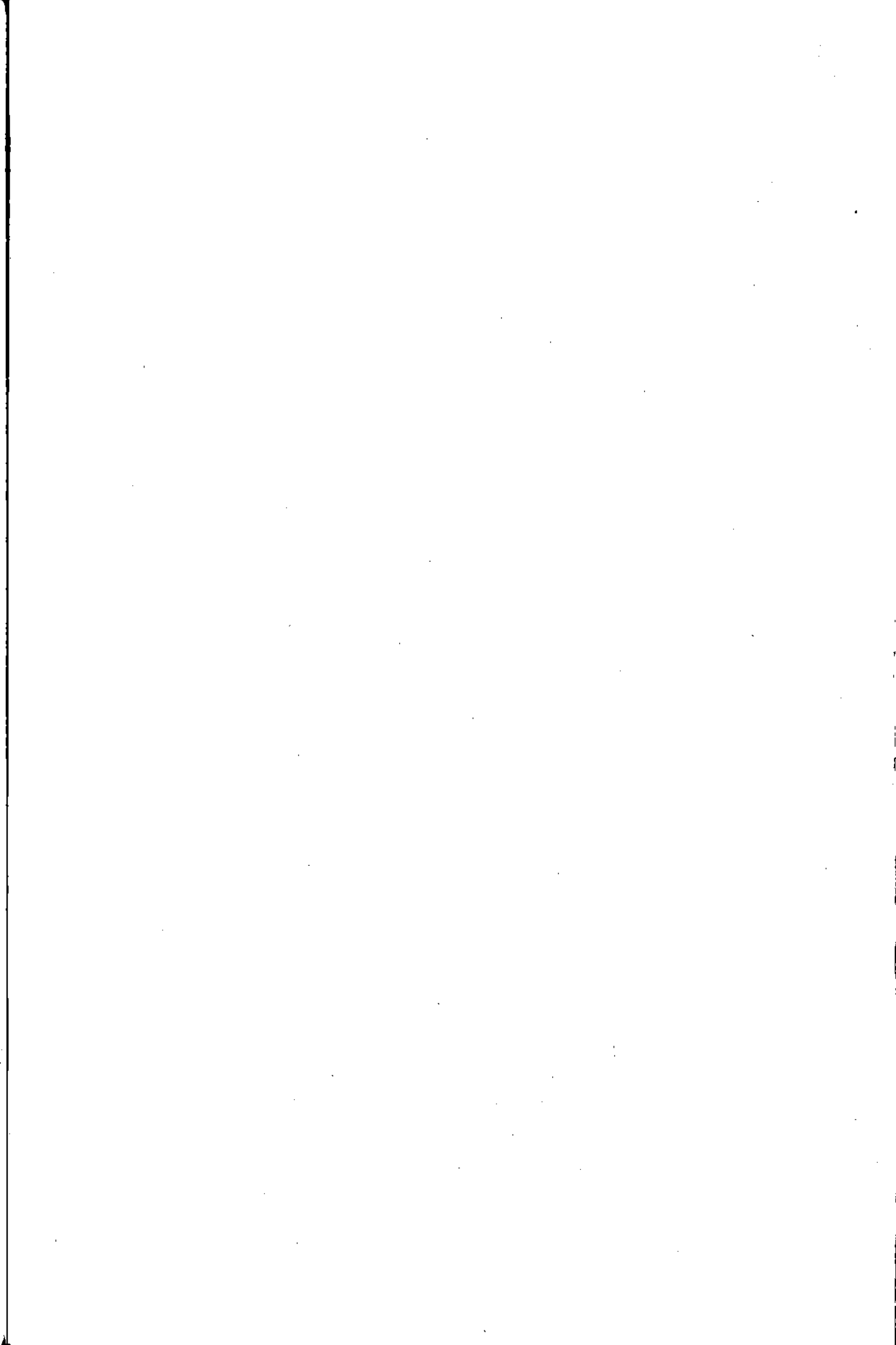
كثيرون هم الأصدقاء الأعزّاء الذين ورّطتهم بهذا الكتاب، فزوّدوني بالنافع والمفيد من الملاحظات والتنبيهات، كلٌّ انطلاقاً من حقله ومن اهتمامه ومتابعته.

حسن داوود وحسام عيتاني قرآ فصوله كلّها، وبشّار حيدر قرأ بعضها الكثير، وقرأ فصلاً كلٌّ من عبد الرحيم أبو حسين وناديا الشيخ وحازم الأمين ومهنّد الحاج علي. واقترح عليّ كنعان مكيّة وخالد زيادة وسامر القرنشاوي قراءة مراجع بعينها، وساعدني سهيل سليمان في الحصول على بعضها. وبدوره، ومن وجهة نظر جيليّة، قرأ الشابّ أمير جعفر كمال بعض الفصول.

وبدورها سهّلت لي فاطمة شرف الدين الحصول على بعض المراجع من مكتبة الجامعة الأميركيّة في بيروت، وقدّمت مؤسّسة «الكوفة» منحة كريمة لهذا العمل.

أمّا شذا شرف الدين فاهتمّت بكلّ ما هو فنّيّ وتقنيّ في الكتاب هذا ممّا لم يقتصر على تصميم غلافه، كما ساهمت في توفير المناخ البيتيّ الهادىء الذي كنت في أمسّ الحاجة إليه. وأمّا محمّد المفتي فزوّد هذا الكتاب بمدخله وإطلالته الأولى.

لهؤلاء جميعاً شكري وامتناني الصافيان، من دون أن أحمّل أيّاً منهم مسؤوليّة ما قد يحمله هذا الكتاب من خطأ أو قصور أتحمّلهما وحدي.



مقدّمة

فلنبدأ بما لا تقوله هذه الصفحات:

فهي لا تقول إنّ «كلّ» الفكر والإبداع السياسيّين العربيّين من صنف رومنطيقيّ، وطبعاً لا تقول إنّ «كلّ» النتاج الرومنطيقيّ، ولا سيّما في الفنّ والأدب، مُدان أو رجعيّ أو متخلّف. شيء آخر لا يقوله نقدها للرومنطيقيّة، هو تمجيد المبالغة في التجريد العقلانيّ، أو محو كلّ أثر خاصّ في تجربة بعينها، ومن ثمّ نزع بعض ما هو إنسانيّ أو حميم في حياتنا، وتالياً تحكيم العنف «العقلانيّ» الذي يُناط به «تصويب» الخطأ، في العلاقات الاجتماعيّة وفي السياسة. والحال أنّ البشريّة كلّما استظلّت بالعلم والتقنيّة، وهما من أبرز مكاسبها النهائيّة، زادت حاجتها إلى مقدار مضبوط من الرومنطيقيّة والروحانيّة المَرِنتين.

أمّا ردّ سلبيّات هذه الرومنطيقيّة إلينا» حصراً، أي إلى العرب والمسلمين، وتنزيهها عن غرب مؤمثل وخرافيّ، فهذا أيضاً ليس في الوارد، ولا سيّما أنّ الرومنطيقيّة، بالسلبيّ فيها والإيجابيّ، ظاهرة ولدت في أوروبا، لا في البلدان العربيّة والمسلمة. وإنّما على تلك الرومنطيقيّة الأوروبيّة تحديداً يقاس ما هو رومنطيقيّ عندنا.

مع هذا، تقول تلك الصفحات إنّ أحد التيّارات القويّة في الفكر والإبداع السياسيّين المشرقيّين رومنطيقيّ متطرّف ومتصلّب، وإنّ هذا التيّار أكثر تيّارات هذين الفكر والإبداع نفوذاً وتأثيراً، من غير أن يُنتج تلك الأعمالَ الفنّيّة والإبداعيّة الباهرة التي سجّلتها الرومنطيقيّة الأوروبيّة. فـ«الإنكار»، بوصفه رفضاً للاعتراف بواقعيّة ما هو واقع، يحتلّ موقع القلب من هذا التيّار، وكلّما صُفعنا بالواقع كما هو، وكلّما كانت الصفعة مؤلمة، تصاعد الإنكار ليغدو هذياناً. وفي هذا المعنى يتقلّص، هنا، الانشغال بالفوارق الإيديولوجيّة (والتنظيميّة) التفصيليّة لأجل الاهتمام بالواحد الجامع، حيال الغرب والدولة والديمقراطيّة والتغيير والمستقبل والتقنيّة.

ولن يخفى، في الصفحات الآتية، همّ الربط بين بؤس الحاضر وتاريخ نظرة إلى العالم عبّرت عنها حركات التحرّر الوطنيّ بعسكرها وأمنها وفكرها وأحزابها وتحالفها مع السوفيات، إلخ، وقبل ذلك كلّه، وبالتضامن معه، بقسوتها حيال شعوبها التي كان المدخل إليها تعطيل الحياة السياسيّة باسم القضايا الموصوفة بالقداسة. فإذا غاب عن تناول الحاضر تناولُ أصوله، ولا سيّما الانقلاب العسكريّ والتحكّم الأمنيّ، بتنا كمن يناهض الفاشيّة أو الستالينيّة، من دون أن يكون مناهضاً للتوتاليتاريّة بالمطلق. وفي هذا التناول، إذا تعارض نظام إيديولوجيّ فخيم لا يقوم ما يكفي من الأدلّة على صلاحه، ونسق تكراريّ دائم تفيض البراهين التجريبيّة على وجوده واشتغاله، فالانحياز هو دوماً إلى الثاني.

وبالطبع، لن تنجو هذه الصفحات من نقد يأخذ عليها قَصْر الأفكار والأعمال وقسْرها اختزاليّاً على ثنائيّ ما هو رومنطيقيّ وما هو غير رومنطيقيّ. وهو نقد يطاول كلّ توكيد لما لم يؤكَّد قبلاً بما فيه الكفاية. والحال أنّ «الرومنطيقيّة»، في هذا الاستخدام، تنطوي على دلالة اصطلاحيّة بوصفها أكثر المدارس الكبرى، الفكريّة والإبداعيّة، التي يمكن التعرّف عبرها إلى التيّار الأعرض من الفكر السياسيّ العربيّ.

ومن بين المعاني الكثيرة التي تُقرن عادةً بها، يعتمد هذا الكتاب معنىً محدّداً للرومنطيقيّة هو ضعف الصلة بالواقع، وأحياناً انعدامها، والتغلّب تالياً على هذا الضعف إراديّاً وذاتيّاً، الأمر الذي ينبع من كون هذا الواقع قد تشكّل على إيقاع السيادة الغربيّة على العالم ممّا مَقَتَه صانعو

الأفكار السياسيّة في المشرق العربيّ بوصفهم النُّخب الطامحة، والتي يقودها الطموح إلى استعجال التاريخ، أو ما تعقّلته على أنّه التاريخ، نحو تجاهل هذا التاريخ نفسه.

وفي مجافاتها الواقع، قد تذهب الرومنطيقيّة إلى ما قبله (الماضي المجيد) وإلى ما بعده (المجتمع الاشتراكيّ الأمثل أو الجنّة...) وإلى ما فوقه (بضعة مثالات على الوحدة والتحرّر والتحرير...)، لكنّها حكماً لا تذهب إليه. فهي، هنا، بالتالي، مجاز عن غياب الواقع و/ أو تغييبه والبناء على واقع مُتخيّل مصدره الذات المغلقة على ذاتها. وفي هذا المعنى يحاول هذا الكتاب أن يرصد أسباب اللاواقعيّة وعلاماتها، المباشرة منها والمداورة، في التيّارات السياسيّة والثقافيّة التي طغت على فكر المشرق العربيّ، ووفّرت الأساس المطلوب لتوطيد الطغيان وتفويت وعي المواطن العربيّ.

والرومنطيقيّة صعبة التعريف، وتالياً صعبة التحليل، إلّا أنّ العودة ستكون دائمة إلى مصادر النشأة، أي الردّ الذي عرفه القرن التاسع عشر على عقلانيّة التنوير في القرن الثامن عشر مصحوبةً بالرأسماليّة. هذا المصدر، أو الردّ، أحدث نظاماً في النظر والتأويل، جرى بموجبه تغليب الأصليّ والطبيعيّ، الذي قد يكون مُتوهَّماً، على المصنوع، وتغليب العاطفة على العقل، والثابت الماهويّ افتراضاً على المتحوّل، والقرية على المدينة، والوحدة على التعدّد، والجذور على الآفاق.

القرية. الطبيعة. الأرض. الصوفيّة. الوحدة. القوة (والجيش). الأمّة. الجذور. البطل. الذات ومبادرتها، بدل العقل والعلم والعالم. لا بل تمجيد الذات، ولو في بعض الأحيان عبر توكيد معاناتها ومظلوميّتها واستعدادها للفناء («لو لم تكن عظيمة لما ظُلمت أو تعرّضت للتآمر»)... هذه هي وحدات الوعي الرومنطيقي المقصود في هذا الكتاب، التي تقف بالتضادّ مع التنوير والرأسماليّة ومع وحدات وعيهما: الفرد الذي يصنع نفسه. الكونيّة. الحداثة. المدينة. العلم. التقدّم. الديمقراطيّة. التجربة والتجريب إلخ. ومثلما كان التنويرُ والرأسماليّة الشيطانَ الذي استهدفتْه الرومنطيقيّة في التجربة الأوروبيّة، كان «الغرب» ذاك الشيطان في تجربتنا العربيّة، أو أقلّه في المشرق الذي تتناوله هذه الصفحات. وبمعنى مشابه، جاء الردّ على ذاك «الغرب»، ولا يزال يجيء، في هيئة يكشفها معظم عناوين الفكر السياسيّ العربيّ في القرن العشرين: الوحدة، العودة، البعث، الأصالة، الإسلام إلخ. أمّا العناوين التي لا تندرج في هذه الخانة (اشتراكيّة، تنمية...) فلم يخلُ التعامل معها من رَمنْطَقة لها إلى هذا الحدّ أو ذاك.

وبالطبع فهذه الرومنطيقيّة ليست ما صنعَ أنظمة الاستبداد والطغيان في المشرق العربيّ التي تعود الأسباب الأفعل وراء نشأتها إلى عناصر وعلاقات ماديّة ملموسة ومرئيّة. مع هذا، شكّلت تلك الرومنطيقيّة واحداً من اثنين: إمّا علّة الوجود المعلنة لتلك الأنظمة، كحالة حزب البعث وأفكاره في سورية والعراق، أو ذريعة، إلى هذا الحدّ أو ذاك، من ذرائعها. ذاك أنّ ما تفعله الرومنطيقيّة من حجب للواقع الفعليّ ولمسائله الفعليّة (تطوير مجتمعات سياسيّة، حرّيّات، تنمية، مكافحة اضطهاد الأقلّيّات وبناء وطنيّات جامعة...) إنّما يوفّر شرطاً ممتازاً لفصل السكّان عن حياتهم وشروطها، ومن ثمّ البناء على وعيهم الزائف والمُستلَب توطيداً لتلك الأنظمة وعالمها الدلاليّ.

وعلى نطاق أضيق، اشتغلت هذه النظريّة في حيّز المنظّمات السياسيّة التي، وإن لم يُقيّض لها بلوغ السلطة، فإنّها مارستْ نفوذاً لا يُستهان به في المجتمعات المشرقيّة وعلى فئاتها الشابّة وقطاعاتها الديناميّة. يصحّ هذا، مثلاً، في علاقة الوعي الإسلاميّ بـ«حركة فتح» أو علاقة الوعي القوميّ شبه الفاشيّ بـ«حركة القوميّين العرب» ومن بعدها «الجبهة الشعبيّة لتحرير فلسطين»، وعلى نطاق أضيق (وإن لم يكن أضيق في الخمسينيّات)، بـ«الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ».

كذلك سارت الثقافة والإبداع إلى حدّ بعيد في ركاب تلك التصوّرات السياسيّة. فقد التحق عدد كبير من المبدعين العرب بالطروحات، وأحياناً بالتنظيمات الحزبيّة، الرائجة. هكذا عبّر بعض أبرزهم، في الشعر كما في الرواية، عن انحيازات إلى ما قبل عمليّات التمدُين أو الاندراج في العلاقات الرأسماليّة العالميّة، وإلى الفجاءة والصدفة والبغتة والانخطاف في التعبير، مصحوبةً بانتظار مخلّص بطل ما، في مواجهة السيرورات التاريخيّة الأكثر تعقيداً وتضارباً.

لقد وفّرت ثورات «الربيع العربيّ» فرصة لمغادرة الوعي الرومنطيقيّ وإنشاء مصالحة تاريخيّة مع الواقع مدخلها التفكير على نحو يتفاعل مع مجتمع ودولة محدّدين بعد طول الاستغراق في «الأمّة العربيّة» و«الأمّة الإسلاميّة» و«الصراع العربيّ – الإسرائيليّ»، وحلول الصراع مع الحاكم – الذي هو ابن جلدتنا – محلّ الصراعات الإيديولوجيّة التي امتهنت الأنظمةُ استغلالها وتوظيفها بالتكامل مع تأثيرات القوى الخارجيّة. بيد أنّ هذه الفرصة هي التي انقضّت عليها الثورات المضادّة بما اتّسمت به من شراسة بلغت أقصاها، في المشرق، في التعاطي مع الثورة

السوريّة. أمّا في مصر، فتكفّل الانقلاب العسكريّ لعبد الفتّاح السيسي بإطاحة الاحتمال الديمقراطيّ الناشئ. وعلى العموم، تأدّى عن ذلك خليط مشرقيّ من ديكتاتوريّة شعبويّة في مصر، ومن انبعاث وتعميق للهويّات، الدينيّة والطائفيّة والإثنيّة، وهي أصلاً ليست ضعيفة، في سورية والعراق وجوارهما. والعنصران هذان إنّما يحترفان حُجب الواقع الفعليّ والاستعاضة عنه بمشاعر ما قبل الدولة الممزوجة بخطاب ما بَعدها القوميّ و/ أو الإسلاميّ. في هذا المعنى لن يكون من المبالغة وصف «تنظيم الدولة»، أو «داعش»، بوصفه التتويج والخلاصة المنطقيّة للانسلاخ عن الواقع الراهن، وتالياً لأكثر أشكال الرومنطيقيّة راديكاليّةً ووحشيّة وابتذالاً في آن معاً. فإذا أضفنا تدمير مدن، كحلب ومعظم المدن السوريّة، وكذلك الموصل في العراق، وإلى حدّ بعيد بيروت، انتهينا إلى بؤس مشرقيّ نكوصيّ لا يلوح في الأفق ما يوحي بالخروج السريع منه.

والتناول الذي يحمله هذا الكتاب ليس شعبيّاً ولا جذّاباً أو «على الموضة» اليوم، في ظلّ صعود النسبويّات والهويّات والشعبويّة، ومع تراجع التنوير و«المركزيّة الأوروبيّة»، وفي ظلّ أزمة الديمقراطيّة ونظامها، ولكنْ أيضاً في ظلّ الظافريّة التي تهيمن على سياساتنا وأفكارها، والتي تتعاظم مع تعاظم البؤس في الواقع الفعليّ. وهو، استطراداً، ليس «على الموضة» من حيث إنّه لا يشارك في تلك المهاترة الأبديّة مع «الغرب»، بل يشكّك فيها، وفي فوائدها، وفي أغراض بعض أصحابها، كذلك لا يستنكف عن الاعتماد على معارف صلبة عملاً بحجّة أنّ أصحابها «استعماريّون» و«استشراقيّون». والأهمّ، أنّ التاريخ المحلّيّ، بما فيه تاريخ الأفكار وما هو غير محلّيّ بالضرورة من أصوله، ممّا بات يتراجع استنطاقه والبناء عليه، يملك هنا أهميّة مفتاحيّة.

والعمل هذا ينقسم إلى أحد عشر فصلاً، فيُجري الأوّل مسحاً عريضاً لمعاني المفهوم في مهده ومساره الأوروبيّين، وفي تناقضات تلك المعاني وتوافُقاتها، مع الاقتصار، من تلك التشعّبات بالغة الغنى، على ما يخدم غرض هذا الكتاب، أي السياسة والفكر السياسيّ المشرقيّ (ما بين مصر والعراق) في تيّارهما الأعرض.

ويقتفي الفصل الثاني أثر الرومنطيقيّة الألمانيّة في رحلتها شرقاً، ودور تركيّا، ولا سيّما مع انقلاب ١٩٠٨، كجسر انتقال إلى العالم العربيّ، خصوصاً منه المشرق، تبعاً للتأثّر الواسع بتجربة ضبّاط

«الاتّحاد والترقّي»، ومن بعدهم مصطفى كمال. أمّا الفصل الثالث، فيراجع المعنى الرومنطيقيّ الجديد للزعامة، ابتداءً بالثلاثينيّات العراقيّة، مع انتعاش الأفكار القوميّة النضاليّة المأخوذة بالابتذال النازيّ للقوميّة الرومنطيقيّة الألمانيّة، وحتّى النصف الثاني من الخمسينيّات الناصريّة، حيث التأثّر هذه المرّة باللغة السياسيّة السوفياتيّة. ويركّز الفصل الرابع على قضيّة فلسطين التي وُظّفت بسخاء لتمكين الرومنطيقيّة في حياة المشرق وأفكاره وسياساته، ولا سيّما وقد أُحلّت في موقع مركزيّ من ثنائيّتي الدين والقوميّة، والقوميّة والاشتراكيّة. ويسترجع الفصلان الخامس والسادس تجربة الإسلام السياسيّ، السنّيّ منه والشيعيّ، حيث ضمرت الرومنطيقيّة وركدت مع حسن البنّا لتعاود اشتعالها مع سيّد قطب في مناخ النظام العسكريّ والأمنيّ، بينما استحال تطوير أيّة رومنطيقيّة سياسيّة شيعيّة بأيّ معنى حديث، لتقتصر هذه على سرديّات شخصيّة عن الألم والضنى. أمّا الفصل السابع، فيتناول الماركسيّين والشيوعيّين في موازاة الضمور الذي أصاب العقلانيّ في الماركسيّة لمصلحة الشعبويّ والرومنطيقيّ فيها، وكيف تفوّق المسرح الشرق أوسطيّ في احتضان هذا التحوّل وفي تضخيمه. وبدوره تناول الفصل الثامن بعض الأعمال الأدبيّة والشعريّة (أدونيس خصوصاً، وأيضاً عبد الرحمن منيف) وما نقلته من قيم رومنطيقيّة وعدميّة واكبت وكمّلت الفكر السياسيّ الرائج. ويتوقّف الفصل التاسع عند السعيديّة والاتّجاهات الأخرى في مناهضة الاستشراق و«ما بعد الكولونياليّة» بوصفها تعزيزاً للرومنطيقيّ في حياتنا وأفكارنا، ليناقش الفصل العاشر هذا الميل الجامع لدى سائر الجماعات الراديكاليّة ومثقّفيها إلى إنكار الطائفيّة أو التخفيف من أثرها وحضورها ودور ذلك في التطهّر الذاتيّ وتبرئة الذات الجمعيّة. وأخيراً، ومع الفصل الحادي عشر، ترتسم «داعش»، بصفتها الابتذال الأعلى للرومنطيقيّة، والنهاية الدمويّة لثورات «الربيع العربيّ»، التي أُغلقت معها الدائرة حتّى إشعار بعيد آخر.

وليس كاتب هذه السطور أوّل من استخدم مفهوم الرومنطيقيّة في تعقّل عدد من المفاهيم والسلوكات في الفكر والسياسة المشرقيّين. فقد سبق للأكاديميّ والكاتب السوريّ عزيز العظمة أن استخدم ذاك المفهوم، موجّهاً ضربات جدّيّة إلى الوعي الإسلاميّ السياسيّ. إلّا أنّه قصر تطبيقه على الإسلاميّين وحدهم، ابتداءً بجمال الدين الأفغاني[١]، وهذا علماً بأنّ الإسلاميّين، في ارتكازهم التعريفيّ على نصّ مقدّس وعلى عصر ذهبيّ، وفي ما يراه العظمة أولويّة تُعطى

للثقافة على التاريخ، وللتكراريّة الماهويّة على التحوّل، هم بالتعريف «أضعف الخصوم» في هذا المجال. وإذ جعل العظمة الوعي السياسيّ الإسلاميّ يستحوذ على الوعي القوميّ، حيث إنّ «الإسلاميّة الرومنطيقيّة هي الاسم الذي يصطفّ تحته برنامج ثقافيّ بالغ القوميّة»[٢]، فقد نجا القوميّون العسكريّون كما نجت سلطتهم من اشتغال هذا المفهوم ومن دلالات ذلك، ليقتصر الأمر على رومنطيقيّة بدائيّة ولدت وعاشت خارج السلطة. وهكذا فحمولة الرومنطيقيّة عند العظمة تختلف عنها هنا، أكان لجهة مضامين الظاهرة أم لجهة حدودها.

كذلك سبق للكاتب المصريّ شريف يونس أن وضع دراسة لامعة عن سيّد قطب وشخصيّته الرومنطيقيّة[٣]. ولئن استفدت كثيراً من عمل يونس، كما يظهر في الفصل الخامس، فقد سبق لكاتب هذه السطور أن تناول البعد الرومنطيقيّ عند رموز الفكر القوميّ (خصوصاً ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي) والابتذال الرومنطيقيّ عند أنطون سعادة في كتابي «قوميّو المشرق العربيّ». إلّا أنّ ما يطمح إليه هذا الكتاب تحديداً، يتعدّى ذلك إلى البنية والمسار الرومنطيقيّين اللذين حكما، وما زالا يحكمان، تاريخ المشرق العربيّ الحديث.

إنّه يطمح إلى أن يكون دفاعاً عن التطابق مع الواقع ومع العالم، والربط بين تغييرهما باتّجاه أكثر ديمقراطيّة وحداثةً وتقدّماً وعدالةً بالإمكانات والأدوات التي يوفّرها هذان الواقع والعالم. فمن ينفصل عنهما، أو يتوهّم ذلك، يشكّل خطراً على نفسه يفوق خطره، المؤكّد أيضاً، على سواه.

الهوامش

1 Aziz Al-Azmeh. Islams and Modernities. 2nd ed.. Verso. 1996.

مثلاً ص ٨٥-٩١، لا سيّما مقارنة الأفغاني بهيردر.

٢ المرجع نفسه، ص. ٩٦.

٣ شريف يونس، سيّد قطب والأصوليّة الإسلاميّة، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٥.

مدخل تعريفيّ:
ما المقصود - هنا - بالرومنطيقيّة؟

في ١٧ آب ١٩٦٤، ألقى الزعيم الإندونيسيّ أحمد سوكارنو خطاباً جاء فيه: «إيقاع الثورة! نعم، هذا التصوّر هو ما أتى بي إلى فكرة رومنطيقيّة الثورة - رومنطيقيّة نضالي الشخصيّ أيضاً، إلّا أنّه، في المحلّ الأوّل، رومنطيقيّة النضال القوميّ، رومنطيقيّة نضال البشريّة في الثورة الكونيّة للإنسان، رومنطيقيّة كلّ نضال عظيم بما يجعله ثوريّاً. فكم هو الله عظيم وقد أعطاني هذا الإحساس برومنطيقيّة الصراع حين كنت كشابٍّ أجلس بجسدي على حصيرة من عشب تحت الأشعّة الغامزة للمشاعل المضيئة، أُجري حواراً ذهنيّاً في العالم الميتافيزيقيّ مع النضالات العظمى لكثير من الأمم المختلفة، ومع مفكّري كلّ الأمم الّذين قادوا مسيرة التاريخ! وهكذا فحين توصّلتُ، بنتيجة هذا الحوار الذهنيّ، إلى قناعة بأنّه ما من نضال عظيم يمكن تنفيذه من دون الإحساس برومنطيقيّة النضال، لم أعد أكفّ بتاتاً عن نقل هذا الشعور برومنطيقيّة النضال إلى شعب إندونيسيا. كلّ التيّارات الصاعدة والهابطة لهذا النضال، كلّ العواصف التي نملكها وكلّ العواصف التي طاولتنا هي إيقاع النضال وإيقاع الثورة»[1].

بالطبع، لم يكن سوكارنو يقصد بالرومنطيقيّة، التي كرّر ذكرها مرّاتٍ تفوق ما احتوته الفقرة أعلاه، وبعصبيّة بادية، لوحات دولاكروا أو قصائد بايرون. فالزعيم الإندونيسيّ الذي كان من دعاة الوحدة بين القوميّين والدينيّين والشيوعيّين[٢]، أراد شيئاً آخر قد يصعب وصفه. ففي ذاك المصطلح، وفق استخدامه له، شيءٌ من طلب المستحيل وشيء من افتراض غامض عن قابليّته للتحقّق، بما يجيز التساؤل عمّا إذا كان سوكارنو نفسه يقصد معنىً محدّداً يَعيْه بصفته هذه.

والحال أنّ مفهوم الرومنطيقيّة مترامي الأطراف، يغطّي شبكة ضخمة من المعاني التي تتناقض أحياناً، إلّا أنّ الجوامع بينها تشمل، فضلاً عن العداء الحاسم للرأسماليّة وللتنوير، كما سنرى لاحقاً، الحدّة التعبيريّة، والصوت الخاصّ، وضعف الحفول بالواقع وممكناته لمصلحة تصعيد الذات وطاقاتها المفترَضة، ثمّ الإفضاء إلى خلاصات قصوى، إن لم تكن عدميّة. وللاقتراب من سعة هذا المفهوم، يكفي التذكير بأنّ أعداداً لا حصر لها من كبار مثقّفي أوروبا ومُبدعيها اعتنقوا الرومنطيقيّة أو غازلوها أو تشكّلَ شطر من أشطار وعيهم على هَديها. فحين حاول مثلاً الفيلسوف البريطانيّ روجر سكروتون أن يضع للمفهوم تعريفاً قاموسيّاً، حشد في خانة مؤسّسيها كلاً من روسّو وهيردر وهيغل وكوليريدج وشيلي، وهم بعضٌ قليل من أولئك «المؤسّسين»، مستنتجاً أنّه «ينبغي اعتبارها مُكوّناً أساسيّاً للفكر الحديث، بحيث إنّنا لا نستطيع تلخيصها في معتقد سياسيّ أوحد»[٣].

«تهمة» الرومنطيقيّة

هكذا يبقى استخلاص دلالات الرومنطيقيّة في السياسة والفكر السياسيّ مهمّةً معقّدة يكثر فيها التحفّظ والحذر والاستدراك فيما يقلّ الجزم والقطع. فإيزايا برلين، أحد أبرز دارسي التاريخ الفكريّ الأوروبيّ، ينفي وجود «حالات نقيّة» تسمح بالكلام عن شخص رومنطيقيّ «بالكامل»، تماماً كما لا يوجد فرديٌّ «بالكامل» أو اجتماعيٌّ «بالكامل». لكنّ هذا لا يلغي، في رأيه، أنّ الثورة الرومنطيقيّة لا تقلّ أهميّة عن الثورات الصناعيّة في إنكلترا والسياسيّة في فرنسا والاجتماعيّة الاقتصاديّة في روسيا، وهي التي ارتبطت كلّها على نحو أو آخر بالثورة الرومنطيقيّة. فأهميّة الرومنطيقيّة، بالتالي، أنّها أكثر الحركات الحديثة زمناً في تغييرها حياةَ العالم الغربيّ وأفكاره، وفي إنتاج التحوّل الأكبر الذي عرفه وعي الغرب، فيما باقي التحوّلات

التي طرأت في سياق القرنين التاسع عشر والعشرين تبقى أقلّ أهميّة، كما تظلّ، في الحالات جميعاً، متأثّرة بها[٤].

لهذا سيكون خطيراً، بقدر ما يكون مُغرياً، بسبب الاستسهال، اعتماد المبالغة في استخدام «تهمة» الرومنطيقيّة، بما قد يُلصق معاً أشياء متعارضة، وقد يظلم حالاتٍ شعوريّة عابرة، تنمّ عن ضعف إنسانيّ، أو عن هوى وحاجة إنسانيّين، ممّا يصعب دائماً التحكّم به وبنتائجه، أو إحكام السيطرة الذهنيّة عليه. وهذا فضلاً عن أنّ بعض أكثر المشاريع العقلانيّة قد تستعير الأسطورة أو شيئاً منها، لاستكمال عمارتها وتمتينها أو الإيحاء بتجذيرها. والأسطورة، كما سنرى لاحقاً، أساسيّة في الحساسيّة الرومنطيقيّة من غير أن تقتصر عليها بالطبع. وذلك، في عمومه، إنّما يفرض علينا، وعلى نحو دائم، الإلماح إلى الاستثناءات، وبعضها كبير، ومنها دور الرومنطيقيّين الهائل في مجال الفنّ والإبداع، ووقوف رومنطيقيّين وراء فكرة حرّيّة الفنّان، وكون الرومنطيقيّة، من خلال تعدّديّة أصواتها وكثرة مقترحاتها، رفضت وجود حلّ أوحد لجميع المشكلات الإنسانيّة، وهذا فضلاً عن أنّ الرومنطيقيّين كثيراً ما أنتجوا، بوعي منهم أو بدون وعي، توسيعاً لمساحات الليبراليّة والتسامح.

إلى ذلك، وبسبب المدى الزمنيّ الطويل الذي استغرقته نشأة الرأسماليّة وعقلانيّة التنوير، وهما خصما الرومنطيقيّة بوصفهما اقتصاد الحداثة وثقافتها، كما بسبب المدى الزمنيّ الأطول لاشتغالهما ولتشعّب حضورهما في جوانب الحياة جميعاً، لا يعود ممكناً ضبط «نهاية» تلك الظاهرة على حدث وسنة بعينهما. وحتّى لو صحّ الكلام على ضمور الرومنطيقيّة في القرن العشرين، بقي أنّ حركات وتيّارات فنّيّة بارزة في هذا القرن، كالتعبيريّة والسورياليّة، ومؤلّفين وأدباء في أهمّيّة توماس مان ووليم بتلر ييتس وشارل بيغي وجورج برنانوس، تأثّروا إلى هذا الحدّ أو ذاك بالنظرة الرومنطيقيّة، ووجدوا ما لا يُحصى من الأسباب كي يعزّزوا تأثّرهم هذا. وبالمعنى نفسه يصعب، من دون الإحالة على مصدر رومنطيقيّ، ولو من ضمن مصادر عدّة، فهم حركات اجتماعيّة وثقافيّة عديدة، ولا سيّما انتفاضات الستينيّات والنزعات الوجوديّة والبيئويّة والباسيفيّة، ممّا سيتمّ التطرّق لاحقاً إلى بعض تظاهراته العربيّة.

لهذا تلوح مشكلة أخرى في تحقيب الرومنطيقيّة تفوق مثيلاتها الحاضرة دوماً في تناول مدارس

الفكر الكبرى: فلئن كانت الرومنطيقيّة، كنمط تفكيريّ وشعوريّ، ابنة أواخر القرن الثامن عشر والنصف الأوّل من التاسع عشر، فهذا لا يلغي عواطف وتعابير رومنطيقيّة متفرّقة سابقة على تلك الحقبة أو تالية عليها. لهذا لن يكون كافياً تعقّلها كثمرة يأس ناتج من إخفاق وعود ثورة ١٧٨٩ الفرنسيّة، أو كمجموعة أسئلة وإجابات أتى بها مجتمع ما بعد الثورة. لكنْ، وبالمجمل، لا بدّ أن نلاحظ، أحببنا ذلك أو كرهناه، أنّ الرومنطيقيّة تبقى نقداً حديثاً للحداثة. فحتّى لو تمرّد الرومنطيقيّون على الحداثة، وهم غالباً ما يفعلون، فإنّهم لم يستطيعوا، ولا يستطيعون، أن يتشكّلوا إلّا في زمنها. هكذا نراهم حين يردّون عليها بعاطفيّة، وحين يتأمّلون ويكتبون ضدّها، فإنّهم لا يستخدمون إلّا مصطلحات حديثة. إنّ وجهة النظر الرومنطيقيّة هي، في هذه الحدود، نقد ذاتيّ للحداثة.

ضدّ الرأسماليّة والتنوير

لقد استهلّ بطريقتهما دارسا الرومنطيقيّة الماركسيّان النقديّان ميشال لوفي وروبرت ساير كتابهما عنها باعتبارها الظاهرةَ التي تبدو وكأنّها تتحدّى التحليل، ليس فقط لأنّ تنوّعها يستحيل تلخيصه، ولكنْ أيضاً، وخصوصاً، بسبب تناقضاتها الذاتيّة. فهي، في وقت واحد، أو بالتناوب، ثوريّة ومناهضة للثورة، وفردانيّة وجماعيّة، وكوزموبوليتيّة وقوميّة، وواقعيّة وفانتازيّة، ونكوصيّة وطوباويّة، ومتمرّدة وميلانكوليّة، وديمقراطيّة وأريستوقراطيّة، إلخ. وقد حاول الكاتبان المذكوران التصدّي لهذه المعضلة التحليليّة بالانطلاق من تعريف لها بوصفها طريقة في النظر إلى العالم (*weltanschauung*)، أي بُنية ذهنيّة تفيض عن تفاصيلها الخِلافيّة. ذاك أنّ بُنيةً كهذه تقبل التعبير عنها في صيغ ثقافيّة مختلفة، ليس فقط في الأدب والفنون الأخرى، ولكنْ أيضاً في الفلسفة واللاهوت، وفي الفكر السياسيّ والاقتصاديّ والقانونيّ، وكذلك في علم الاجتماع والتاريخ. فردّة الفعل الرومنطيقيّة قد تظهر في ظلال الثورة (روسّو) كما في ظلال الثورة المضادّة (بيرك)، وقد تنقسم، عند كلّ منعطف، إلى تيّارين: تقدّميّ ورجعيّ. إلّا أنّ المشترك الأبرز في آخر المطاف هو الكراهيّة للرأسماليّة التي تصدر، عند البعض، عن خلفيّة أريستوقراطيّة، وعند البعض الآخر، عن خلفيّة عاميّة[٥]. فالحركة الثقافيّة والسياسيّة هذه، ومع الانتباه إلى طبيعتها دائمة التغيّر، لا يمكن فصلها

عن انطلاقة الرأسماليّة الحديثة، ولا سيّما الخضّات العنيفة التي عرفتها حقبة التراكم الأوّليّ لرأس المال.

فألمانيا، التي يميل البعض إلى حصر الرومنطيقيّة بها، باعتبارها مهدها وصاحبة الاستثمار الأكبر فيها، والموصوفة عن حقّ بالتخلّف عن زميلتيها إنكلترا وفرنسا، غالباً ما يُغفَل عن أنّها عاشت تصنيعاً واسع النطاق في القرن الثامن عشر، حتّى أنّها احتلّت موقع الأسبقيّة في بعض الصناعات، كالفحم والحديد. لقد أحرزت رأسماليّتُها حينذاك موقعاً صلباً، خصوصاً من منتصف القرن صعوداً، لكنّ ذلك حصل في ظلّ شكل من سيطرة الدولة على العمليّة الاقتصاديّة فاق ما عرفته إنكلترا وفرنسا. فلئن عمل تعاظم حريّة التجارة على تطوير رأسماليّة القطاع الخاصّ فيهما، فإنّ ألمانيا أصبحت أقرب إلى «رأسماليّة دولة»، فيما كان فريدريك الكبير قد تولّى منذ ١٧٤٠ عقلنة الاقتصاد البروسيّ وتحديثه عبر البيروقراطيّة الرسميّة التي أقامها، ما جعل من الدولة التاجر والمصرفيّ والصناعيّ الأساسيّ. هكذا أولت الرومنطيقيّة الألمانيّة اهتماماً مميّزاً لنقد الحداثة السياسيّة في موازاة تشجيع فريدريك ظهور حركة تنوير (*Aufklarung*) مستوردة جزئيّاً من فرنسا. والتنوير هذا رعته بصورة نشطة المؤسّسة التعليميّة والكنيسة الرسميّة، فبلغ ذروته في برلين أواخر ذاك القرن، مُشكّلاً الأساس لثقافة بورجوازيّة مزدهرة مدّت سيطرة الطبقة المذكورة إلى الإنتاج الثقافيّ والرأي العامّ، على حساب النبلاء ودورهم. والحقّ أنّ جذر العقليّة البورجوازيّة الألمانيّة لم ينفصل عن أخلاقيّة دينيّة ما، وبالتالي عن قيم التعليم والكدّ والتوفير والنجاح الفرديّ، بالمعاني التي صاغها لاحقاً ماكس فيبر، تماماً كما أنّ تلك الأخلاقيّة الدينيّة لم تكن بعيدة عمّا بات يُعرف بعد حين بالقوميّة.

ولئن عملت تلك المقدّمات في اتّجاهات متضاربة، فإنّ السوق التي أنشأتها البورجوازيّة ووسّعتها هي ما بات يُحسب، في النهاية، حسابه الوازن. هكذا جمعت أوتوقراطيّة بروسيا، أكبر الدول الألمانيّة وأهمّها، بين نظام اقتصاديّ رأسماليّ ودولتيّة فائضة وثقافة بورجوازيّة تنويريّة، وهذا تحديداً ما انتفضت ضدّه الرومنطيقيّة المبكرة آخذةً ثقافة التنوير بجريرة الرأسماليّة ودولتها الصارمة، صابغةً حركتها بالمحافظة والرجعيّة. وفي هذه الغضون، ما لبث الاحتلالُ النابوليونيّ أن طعّم رومنطيقيّة الألمان بمزيد من الحدّة والاحتقان، وضخّم النفور من تنويريّة

قُرنت بأربابها الفرنسيّين. لا بل تذهب أرنت في «أصول التوتاليتارية» إلى أنّ التفكير العرقيّ في ألمانيا انطلق بعد الهزيمة التي أنزلها نابوليون بالجيش البروسيّ القديم، وقد تولاّه «الوطنيّون البروسيّون والرومنطيقيّة السياسيّة، وليس النبلاء والناطقون بلسانهم». وهو، على عكس الفكر العرقيّ الفرنسيّ الذي أريد له أن يكون سلاحاً في حرب أهليّة، كان جهداً محكوماً بتوحيد الأمّة الألمانيّة في وجه عدوّ خارجيّ[٦].

وفي حالة إنكلترا، يتوقّف السوسيولوجيّ السياسيّ الأميركيّ بارينغتون مور عند الحرب الأهليّة في القرن السابع عشر، بوصفها ما دمّر الفلاّح واقتصاده في وجه اختراق التجارة للريف وللمجتمع الفلاّحيّ. هكذا لم يعد الحكم الفعليّ في يد الملك، بل في عهدة البرلمان الذي أزال القيود عن حركة تسوير الأراضي (*enclosures*). والأخيرة، التي يراوح تأريخ بدايتها المديدة بين القرنين الثالث عشر والسادس عشر، إنّها أفضت إلى تدمير قرى وتفريغ بعض مناطق الريف من سكّانها والقضاء على الملكيّات الجماعيّة والمشاعيّة، فضلاً عن خلق بطالة وإثارة تذمّر اجتماعيّ واسع. وكان لانطلاقة التسوير النوعيّة في القرن الثامن عشر أن توّجت الثورة الزراعيّة (زيادة إنتاج الطعام بما يلبّي التزايد السكانيّ، وكذلك الصوف الذي يؤمّن ما يتطلّبه ازدهار صناعة الملابس) التي شكّلت منصّة انطلاق الثورة الصناعيّة.

لكنّ عمليّات التسوير، رغم الألم الإنسانيّ الذي سبّبته، «أنهت المسألة الفلاحيّة في السياسة الإنكليزيّة. هكذا لم يعد هناك احتياطيّ كثيف من الفلاّحين يخدم الأهداف الرجعيّة للطبقات العليا من ملاّكي الأراضي، كما حال ألمانيا واليابان. كذلك لم تنشأ قاعدة جماهيريّة لثورات فلاّحيّة كما في روسيا والصين». وإذ يلاحظ مور أنّ الولايات المتّحدة تجنّبت، لأسباب مختلفة جدّاً عن الأسباب الإنكليزيّة، «الطاعون السياسيّ» للمسألة الفلاحيّة، إذ كسرت الحربُ الأهليّة سلطةَ نخبة ملاّكي الأراضي، التي كانت عقبة في طريق التقدّم الديمقراطيّ، فإنّ الثورة الفرنسيّة هي التي تولّت كسر سلطة تلك النخبة الزراعيّة التي لم تكن قد انخرطت في التجارة وتبادلها. وهذا مع العلم بأنّ قوّة القاعدة الفلاّحيّة ظلّت المسؤولة جزئيّاً عن عدم استقرار الديمقراطيّة الفرنسيّة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين. ولم يتردّد مور في إصدار حكم حاسم بأنّ «التجربة الإنكليزيّة تُغري المرء بالقول إنّ التخلّص من الزراعة، كنشاط اجتماعيّ

كبير، هو أحد الشروط المسبقة الضروريّة لديمقراطيّة ناجحة. فالهيمنة السياسيّة للطبقة العليا من ملّاكي الأرض ينبغي كسرها أو تحويلها»[٧].

ومن موقع مختلف يتقاطع عالم الاجتماع الألمانيّ كارل مانهايم مع تلك الاستنتاجات، حيث إنّ «المَلَكيّة المستنيرة وصاحب المشاريع لديهما مصلحة في العقلانيّة بفضل ارتباطهما التاريخيّ بها، إن لم يكن لأسباب أخرى أيضاً. لكنّ القوى الإقطاعيّة والملّاكين من صغار الفلّاحين والشرائح البورجوازيّة الصغيرة المنزرعة في تقليد النقابات الحِرَفيّة (*artisan guilds*) هي كلّها، وبدرجة ما، مشدودة إلى الرومنطيقيّة»[٨].

بيد أنّ التحديد هذا لا يجعل الرومنطيقيّة، بأيّ من المعاني، مجرّد صنو بسيط لمناهضة الرأسماليّة والبورجوازيّة. لا بل إنّ العقود التي سبقت الثورة الفرنسيّة، كما سبقت تبلور الرومنطيقيّة كحركة، عرفت استخدام الكثير من شعاراتها المميّزة لتمجيد الطبقة الوسطى. مع هذا، ما إن انتصر المجتمع البورجوازيّ فعلاً في الثورتين الفرنسيّة والصناعيّة، حتّى أصبحت الرومنطيقيّة من دون جدال «عدوّه الغريزيّ». ويضيف المؤرّخ الماركسيّ البريطانيّ إريك هوبسباوم أنّ هذا التشكّل العدائيّ إنّما صاغته خصوصاً مصالح جماعتين زوّدتا الثورة الرومنطيقيّة بقوّات صَدْمها: الشبّان المقتلعين اجتماعيّاً، والفنّانين المحترفين الذين عانوا التتجير المتعاظم للعمل الثقافيّ، ممّا سيُشار إليه لاحقاً. فهاتان الفئتان، بالمعاناة التي أنزلتها بهما انتقاليّة المرحلة، مالتا إلى الاستحواذ على فكرة «الشباب» بما تتضمّنه من مغامرة ومصادمة للسائد، ومن إلحاح على الذاتيّة والبطوليّة والكره لـ«حكمة» التجارب والمسنّين، بحيث إنّ مكاناً كالحيّ اللاتينيّ في باريس مثلاً، لم يعد مجرّد مكان لجامعة السوربون، بل صار مفهوماً ثقافيّاً، وإلى حدّ ما سياسيّاً.

مع هذا، فالمناهضة الرومنطيقيّة للرأسماليّة لا تقتصر على مصدريها الشبابيّ والثقافيّ، إذ تتّسع أيضاً لمصدر تقليديّ ومحافظ بقدر ما هو سياسيّ، حيث يصار إلى شرعنة النظام القائم بوصفه النتيجة الطبيعية لتطوّر تاريخيّ. ويقدّم فكر الإيرلنديّ إدموند بيرك مثلاً ملموساً يساعد على إظهار ملامح هذا التوجّه. فعمله ذو عداء مشبوب عاطفيّاً لفلسفة التنوير، وفي بيانه الشهير ضدّ ثورة ١٧٨٩ «تأمّلات في الثورة في فرنسا» (١٧٩٠) يضع التقاليد الفروسيّة والروحيّة الإقطاعيّة في التبعيّة مقابل قيم حقبة «المتسفسطين والاقتصاديّين والمحاسبين» التي أسّسها

الثوريّون. وهو يقيم تعارضاً بين التمييزات الاجتماعيّة القديمة والحكيمة التي هي من ثمار «التعليم القوطيّ والدَيريّ» والفلسفة «البربريّة» التي أنتجتها «قلوب باردة»، كما يضع مؤسّسة مِلكيّة الأرض وتركة الأجداد في مواجهة مضاربات المحرّضين واليهود. وهذا ما يفسّر الأثر الكبير لكتابه في ألمانيا حيث ساهم في تشكيل تصوّرات الرومنطيقيّة السياسيّة.

إلّا أنّ انتهاء المصدرين الشبابيّ الثوريّ والكهل المحافظ إلى نقد الرأسماليّة وعالمها قد يشي بأنّ هذه الوحدة الرومنطيقيّة العميقة أقوى وأعمق من اختلاف تسمياتها وتعبيراتها الخاصّة في الاحتجاج. فالرومنطيقيّة كردّة على تحويل اقتصاديّ بطيء وعميق ومؤلم، هي أيضاً ردّة على ما صاحب ذاك التحوّل من تغيّرات في الوعي أحدثها التنوير وانبثقت منها تنظيمات ومؤسّسات عبّرت عنها. هكذا نجد إرنست غِلنر، الفيلسوف والأنثروبولوجيّ البريطانيّ - التشيكيّ، يسمّي ثورة الرومنطيقيّة على التنوير «الجذور ضدّ العقل»، معتمداً التسمية هذه عنواناً لأحد فصول كتابه. ذاك أنّه إذا كان التنوير قد علّم بأنّ «العقل هو ما يصنع الإنسان، فالرومنطيقيّة علّمت بأنّ جذور الإنسان هي ما يصنعه». وبدوره، ردّ إيزايا برلين الهجوم الأوّل على التنوير والتأسيس الأوّل للرومنطيقيّة إلى الألمانيّ جوهان جورج هامانّ، الذي حوّلته إخفاقاتٌ شخصيّة وتلاوة الكتب المقدّسة إلى تجربة دينيّة كان قد لمسها في أسرته الورعة. وكان لهامانّ أن أثار إعجاب هيردر، ومارس تأثيراً على غوته، وبعد موته على كيركِغارد. وعنده، يقود تطبيق العلوم على المجتمع الإنسانيّ إلى نوع من البقرطة المخيفة، وهو كان مناوئاً للعلماء والبيروقراطيّين ومَن ينظّمون الأشياء والأفكار ويرتّبونها، كما عادى رجال الدين وكلّ من أحبّوا، بحسب تعبير برلين، «وضع الأشياء في صناديق». هكذا بدت له معتقدات التنوير قاتلة لما هو حيّ في الكائنات الإنسانيّة، وأنّها تقدّم بديلاً شاحباً عن الطاقات الخلّاقة في الإنسان، وعن عالمه الحسّيّ الغنيّ الذي من دونه سيستحيل على الإنسان أن يعيش ويأكل ويشرب ويفرح ويتواصل مع آخرين. فالتنوير، عند هامانّ، رسم الكائن الإنسانيّ شخصاً اقتصاديّاً، فإن لم يكن كذلك، بات شخصاً بلا حياة وبلا قدرة على التفاعل مع سواه. وهذه انتقادات لم تُضفْ إليها الكثيرَ شلّالاتُ النقد التي أطلقها في مواجهة التنوير وحداثته نقّاد الحُقب التالية.

ومرّة أخرى، ومنعاً للتبسيط الأحاديّ، فهذا لا يعني بالضرورة أنّ الرومنطيقيّة تمثّل رفضاً كاملاً للتنوير كلّه. فهامانّ وتلميذه هيردر، الذي تُنسب إليه وإلى روسّو أكبر المساهمات في

عمارة الرومنطيقيّة، عبّرا عن افتراق جذريّ في نظرتيهما إليه: الأوّل رفضه بعنف وبالمطلق، بينما الثاني احتفظ دائماً بأقصى الاحترام للعقل، وفي بعض مواقفه اقترب من حركة التنوير في فرنسا، خصوصاً من ديدرو. فالرومنطيقيّة الألمانيّة، كما تمثّلت بهيردر، كانت ملطّفة، وكادت تكون متواضعة، بدل أن تكون شرّيرة وقاتلة، بلغة غلنر. ومثل هيردر، فالكثيرون من المؤلّفين الرومنطيقيّين المتأخّرين، كشيلي أو هايني أو هوغو، بعيدون جدّاً عن أن يُحسبوا أعداءً للتنوير. بل في حالات شيلر وغوته، نلاحظ العبور من رومنطيقيّة طاغية إلى تنويريّة طاغية من دون أن تُلحَظ قطيعة بين هاتين النزعتين في حالتيهما الصافيتين.

بحثاً عن المفقود

لقد لاحظ برلين أنّ رؤية العالم عند شيلر، الشاعر والمسرحيّ والفيلسوف الرومنطيقيّ الألمانيّ، إنّما قامت على تخيّلٍ مفاده أنّ وحدة إنسانيّة رائعة أو عصراً ذهبيّاً وُجدا ذات مرّة، حيث لم تكن العاطفة مفصولة عن العقل، ولا الحرّيّة عن الضرورة، إلّا أنّ شيئاً مرعباً ما لبث أن حصل هو تقسيم العمل واللامساواة والحضارة. فالنقد الرومنطيقيّ بالتالي محكومٌ بخبرة الخسارة، وهي رؤية تتميّز بالقناعة المؤلمة والميلانكوليّة التي تفيد بأنّ شيئاً ثميناً تعرّضَ للفَقْد، على صعيد الفرد كما على صعيد الإنسانيّة عموماً، وأنّ قيماً أساسيّة تتعرّض للانسلاخ عنّا، أو نتعرّض نحن للانسلاخ عنها، بما يضع حدّاً لزمن البراءة الأوّل. والانسلاخ هذا غالباً ما يُختبر بوصفه نفياً ومنفى، ممّا لا يزال يلازم الكتابات المعاصرة ويصطبغ أكثره بالمبالغة في عرض المعاناة وبالكثافة التعبيريّة في وصفها. ففي تعريفه للحساسيّة والمعقوليّة الرومنطيقيّتين، يتحدّث الشاعر الألمانيّ والرومنطيقيّ الكبير فريدريك شليغل عن روح تقيم «تحت صفصاف المنفى». ذاك أنّ الروح، بوصفها أسّ ما هو إنسانيّ، تعيش الآن عيشَ المفصول عن موطنه الحقيقيّ. ووفقاً لأرنولد هاوسر، مؤرّخ الفنون والسوسيولوجيّ الهنغاريّ - الألمانيّ، فإنّ الشعور باللاوطن وبالوحدة إنّما غدا التجربة العميقة للرومنطيقيّين في بداية القرن التاسع عشر، فيما رأى ولتر بنجامين أنّ انجذاب الرومنطيقيّين الألمان إلى أن يحلموا الحياة إشارة إلى العوائق التي ترفعها الحياة الفعليّة على طريق الروح في رحلة عودتها إلى موطنها.

وأمّا السمة الأساسيّة التي تعرّف ذاك الماضي المفقود، أو المُضيَّع، فهي جذريّة اختلافه عن

الحاضر: فالماضي هو الحقبة التي لم يكن قد نشأ فيها الاغتراب الحديث على أنواعه. ذاك أنّ النوستالجيا الرومنطيقيّة ترنو إلى ماضٍ سابق على الرأسماليّة، أو على الأقلّ إلى ماضٍ لم يكن قد تطوّر فيه النظام الاقتصاديّ الاجتماعيّ الحديث بشكل كامل. غير أنّ الماضي، الذي هو موضوع النوستالجيا، قد يكون أسطوريّاً أو خرافيّاً، كما في الإشارة إلى جنّة عدن أو العصر الذهبيّ أو جزيرة أتلانتس، كما قد يتشكّل من أسطورة شخصيّة تقتصر على صاحبها. لكنْ حتّى في الحالات التي يُستدعى فيها ماضٍ تاريخيّ فعليّ، أو شبه فعليّ، فإنّ هذا غالباً ما يؤمثَل أو يؤسطَر. ذاك أنّ النظرة الرومنطيقيّة تختار لحظة في التاريخ لم توجد فيها السِّمات المؤلمة للحداثة، أو أنّ القيم الإنسانيّة التي هدّدتها الحداثة كانت لا تزال فاعلة وقويّة، كيما يُصار تالياً إلى تحويل لحظة كهذه إلى طوبى.

فالرومنطيقيّون، وفقاً للفيلسوف الألمانيّ إرنْست كاسيرر، الذي ربّما كان أهمّ نقّاد الأسطورة ودورها في القرن العشرين، أحبّوا الماضي للماضي نفسه. فهو، بالنسبة إليهم، ليس حقيقة فحسب، بل أيضاً أحد المثالات العليا. وهاتان الأمْثَلَة والروْحَنَة للماضي هما من السمات الأكثر تمييزاً للفكر الرومنطيقيّ. فكلّ شيء يصبح مفهوماً ومُبرَّراً ومُشرعَناً بمجرّد أن نتمكّن من ردّه إلى أصله. وإذ يقارن كاسيرر بينهم وبين مفكّري القرن الثامن عشر في ما خصّ الماضي، يسجّل أنّ هذا الإطار الذهنيّ كان غريباً بالكامل عن مفكّري القرن الثامن عشر. فالأخيرون إذا نظروا إليه فإنّما يفعلون لأنّهم يهيّئون لمستقبل أفضل، إذ إنّ موضوعتهم الكبرى وهمّهم الفعليّ هما مستقبل الجنس البشريّ وصعود نظام سياسيّ واجتماعيّ جديد. وهذا بدوره إنّما ينتج فارقاً آخر يطاول تقديس التاريخ لذاته. ذاك أنّ النظرة الرومنطيقيّة، ومثلما تصدر عن تخمة في الذاتيّة، قد تصدر عن افتراض أنّ التاريخ بذاته هو مصدر الحقّ، وأنّ ما من سلطة فوق سلطته، بما يحدّ من قدرة البشر أنفسهم على صنع تاريخهم. فالثقافة الإنسانيّة، تبعاً لذلك، ليست نتاج نشاطات إنسانيّة حرّة وواعية، بل هي تنبع من «ضرورة عليا» ذات طبيعة ميتافيزيقيّة: إنّها روح طبيعيّة تعمل وتخلق بشكل غير واعٍ.

والتعقّل المتضادّ هذا، أي الذي يجمع بين أقصى الذاتيّة وأقصى القدريّة ويسجّل انقلاب واحدهما إلى الآخر، إنّما يملك جذوراً بعيدة: فقد فُهم مصطلح «رومنطيقيّة»، مع بدايات تلك الحركة، على أنّه يستلهم حقبة بعينها من الماضي، هي العصور الوسطى، وكان المقصود عند شليغل عصر الفروسيّة

والحبّ والحكاية الخرافيّة التعليميّة (*fable*)، الذي منه استُمدّت الظاهرة والكلمة. وبالفعل فإنّ أحد المصادر الأساسيّة لكلمة «رومنطيقية» هو القصّة القروسطيّة التي تدور حول الفروسيّة وعالم البَلاط (*le roman courtois*). لكنّ الرومنطيقيّين رنوا أيضاً إلى حقب كثيرة أخرى، كالمجتمعات البدائيّة والشعب العبريّ في الحقبة التوراتيّة والقَدَامتين اليونانيّة والرومانيّة والنهضة الإنكليزيّة والنظام الفرنسيّ القديم. فهذه كلّها خدمت كقاطرات للنظرة الرومنطيقيّة. ذاك أنّ النوستالجيا إلى فردوس مفقود بوصفه مبدأً نشطاً يقيم في قلب الرومنطيقيّة، غالباً ما يعبّر عن نفسه بأشكال شتّى يندرج فيها القلق والاستقصاء والبحث والكدّ وحالة من الصيرورة الأبديّة للارتقاء إلى تلك السويّة الموعودة. وهكذا هناك دوماً سعي ونضاليّة مصحوبان بمحاولة للتدليل على الحالة الماضويّة المثلى أو لإعادة خلقها. والرومنطيقيّة لا تخمد أو تستقيل من سعيها لأنّها طاقة فائضة وذاتيّة يحرّكها خَلق ذاك الفردوس في «الهُنا والآن» على مستوى تخيّليّ قبل أن يكون واقعيّاً. وهذا ما يُقحم فيها الشعريّة والجماليّة بوصفهما عنصرين مفقودين في الواقع ومطلوبين، في الوقت نفسه، لإسباغ المعنى عليه. وقد يتجلّى دافعٌ كهذا في الخارق والفانتازيّ والحُلميّ، أو في حالة أعمال فنيّة معيّنة، من خلال نبرة تُشدّد على ما هو سامٍ وربّما مقدّس، كذلك يمكن أن يبقى كلّ خَلق فنيّ رومنطيقيّ، وفقاً لمعنى مغاير قليلاً، إسقاطاً طوباويّاً كعالم من الجمال تخلقه المخيّلة في الحاضر.

أمّا أن يكون الرومنطيقيّون على وعي بلعبة الواقعيّ والرومنطيقيّ هذه، فهو ما توجزه، في إحدى رسائلها، ملاحظة لدوروثيا شليغل، وهي الناقدة والمترجمة التي اقترنت بفريدريك شليغل: «ما دام أنّ إدخال الشعر الرومنطيقيّ في الحياة معاكس بالكامل للنظام البورجوازيّ وممنوع بالمطلق، فلندع الحياة تُستحضَر إلى الشعر الرومنطيقيّ، وهو ما لا تستطيع منعه أيّة قوّة بوليس وأيّ معهد تعليميّ». وهذا المثال، أي استعادة المفقود أو بعثه من الماضي في الحاضر، يمكن البحث عنه في حيّز الطفولة أيضاً، أي في الإيمان بأنّ كلّ القيم التي حكمت المجتمعات في أطوارها البدائيّة، أو طفولتها الزمانيّة، لا يزال ممكناً العثور عليها بين الأطفال، أو في الأرياف والبلدان النائية (النائية عن أوروبا حيث ولدت الظاهرة) بوصفها الطفولة المكانيّة للعالم. وقد شاعت، في محيط الأفكار الرومنطيقيّة، نظريّة تقول إنّ الأطفال والمراهقين رومنطيقيّون طبيعيّون، لأنّ ما يستغرقهم عوالمُهم الداخليّة الخاصّة ومحاولاتهم التعبير عنها قبل التعرّض لتلويث الحياة العمليّة.

فالرومنطيقيّ قد لا يكتفي بالانسحاب من الواقع كعلاقة، فيضيف إليه هجر المكان، مغادراً المجتمع البورجوازيّ والمدينة ومتوجّهاً إلى الريف، أو تاركاً البلدان الحديثة (أوروبا) إلى بلدان لا تزال بعض المخيّلات تصنّفها غريبةً وإيكزوتيكيّةً (آسيا وأفريقيا وأميركا اللاتينيّة)، واستبدال مراكز التنمية الرأسماليّة بـ «أمكنة أخرى» أشدّ محافظة وتمسّكاً بتجميد ذاك الماضي في متن الحاضر.

دحر المعايير والقوانين

ولأنّ استعادة الماضي عمل إراديّ صعب، لا ينجزه إلّا أفراد بالغو الخصوصيّة والتميّز والقدرات، فيما الحاضر عائق مُهلك ينبغي تدميره، فهذا ما صبغ الوعي الرومنطيقيّ بسمة تغليب الذاتيّ على الموضوعيّ، وبالتالي تغليب السعي الإراديّ لتجاوز العوائق التي تفرضها شروط وظروف ضاغطة وكريهة. وهذا ما لا يمكن تلبيته إلّا بتطوير ذاتيّة الفرد، وتعظيم الغنى الذي تنطوي عليه الشخصيّة الإنسانيّة، فضلاً عن الحرّيّة المطلقة للإرادة والمخيّلة و«تحقيق الذات» وفق تعبير رومنطيقيّ أثير[٩]. فالمخيّلة والإرادة تستطيعان تحقيق المعجزات ودحر المعايير والقوانين التي أعلتْها عقلانيّة التنوير. ويذهب برلين إلى أنّ أكثر ما دمّرته الرومنطيقيّة هو ذاك التقليد القديم الذي يقيم في قلب كلّ الفكر الغربيّ منذ أكثر من ألفي سنة، وهو أنّ الفضيلة معرفة، ممّا تعود أصوله إلى سقراط كما نقله أفلاطون، قبل أن يضمّه التقليد المسيحيّ إليه. وجوهر وجهة النظر هذه أنّ هناك جسماً من الحقائق ينبغي أن نخضع له. فالعلم، من ثمّ، نظام خضوع، وهو محكوم بطبيعة الأشياء، ما يُملي احترامه وعدم الانحراف عن حقائقه. أمّا الحركة الرومنطيقيّة التي أعلنت عكس ذلك تماماً، فأعلنته تحت عنوانين أحدهما الإرادة التي لا تُقهر: فما أنجزه البشر ليس معرفة القيم بل خَلقها. والمهمّ هو الفعل والكشف والاكتشاف، لا الوجود الموضوعيّ الذي تنقله المعرفة. ذاك أنّ العالم هو اختيارنا لما يكونه العالم. وأمّا العنوان الثاني، والمتّصل بالأوّل، والأشدّ حضوراً في البيئة الثقافيّة الألمانيّة، فهو أنْ ليس للأشياء بُنية، ولا توجد وجهة ينبغي التكيّف معها. فهناك فقط الخَلق الذاتيّ المتواصل للكون، بحيث ينبغي عدم النظر إليه كمجموعة حقائق، أو كنسق في الأحداث ممّا تعلّمه الفيزياء والكيمياء والعلوم الطبيعية الأخرى، بل كعمليّة خَلق ذاتيّ متواصل تفضي إلى الحرّيّة. فالذات (لا الموضوع) –

وقد تكون هذه الذاتُ الكونَ أو الفردَ أو الطبقةَ أو الأمّةَ أو الكنيسةَ، وفق برلين – هي في حالة وثوب دائم إلى أمام، والمهمّ ليس السياق والعمليّة (*process*) بل اللحظة المدوّية أو الفجاءة التي تنفجر انفجاراً.

وهكذا فإمكان المعرفة «من خارج الصندوق» إنّما يتحقّق بالسعي وراء الحقيقة حيث لا حقيقة، أو بالتقاط الضوء من حيث هناك عتم وإظلام. وبالمعنى ذاته، يمكن القبض على الواقع لا بمبضع المعرفة والتحليل، بل بمبضع الأساطير والرموز التي تختزن في داخلها عمق اللاعقلانيّ واللامُدرَك. هكذا نشأ، مثلاً، انسحارٌ رومنطيقيّ بالليل، يمكن ردّه إلى أنّ الليل مكان لظهور ما هو خفيّ ومحجوب وما يصحب الخفاء والحجب من سحر وغموض، فضلاً عن خلوّه من عمليّات التبادل والبيع والشراء. وهو ما جعل الكتّاب والشعراء الرومنطيقيّين كارهين للضوء والوضوح ممّا تثمّنه العقلانيّة ولا تستطيع الاشتغال إلّا بعد توافُره بوصفه معطىً يُبنى عليه. وقد سبق للشاعر الألمانيّ الرومنطيقيّ نوفاليس أن تساءل: «هل ينبغي، على الإطلاق، أن يعود الصباح؟»، كما طالب بـ«رَمَنْطقة العالم»، بمعنى إضفاء «معنى رفيع على المعنى الشائع، ومعنى غامض على المعنى العاديّ، و[تقديم] كرامة ما هو مجهول على كرامة ما هو معلوم»[١٠].

وتعطي هذه الصفات في عمومها موقعاً مركزيّاً للأدب والفنّ في تعقّل الرومنطيقيّة للعالم. بل هي الحركة الأولى، في التاريخ الغربيّ، التي يسيطر الفنّ فيها على جوانب الحياة الأخرى، بحيث يذكّر غِلنر بأنّ ردّة الفعل الأولى ضدّ عقلانيّة التنوير إنّما ظهرت في الأدب. ذاك أنّ الرومنطيقيّين الأدبيّين هم أوّل مَن ثار على التنوير، إذ أغضبهم اقتحام العقل البارد والمُضجر حيّزاتٍ كالحبّ والعلاقات الجنسيّة. وما بين ثقافيّة الرومنطيقيّة وذاتيّتها الحادّة من جهة، ونفورها من كلّ جهد منظّم ومنهجيّ من الجهة الأخرى، بات إنتاجها الفكريّ والثقافيّ يحمل بعض أكبر وألمع أسماء الفكر والثقافة الإنسانيّين، إلّا أنّه قليلاً ما يحمل منهجاً يُعتدّ بتماسكه. هكذا، وعلى عكس إيديولوجيّات التقدّم المتماسكة نسبيّاً، كما يعلّق هوبسباوم، فإن إيديولوجيّات المقاومة للتقدّم بالكاد تستحقّ أن تُسمّى أنظمة فكريّة. فهي بالأحرى مواقف تقوم على حدّة المعاينة لضعف المجتمع البورجوازيّ، وأحياناً نباهة هذه المعاينة وألمعيّتها، بحيث إنّ التحليل الاجتماعيّ الدقيق لم يكن قطّ حصناً من حصون الرومنطيقيّة. وبهذا المعنى اقترح كارل مانهايم النظر

إلى الرومنطيقيّة «كردّة ضدّ النمط التنويريّ في التفكير، وعند انطلاقتها على الأقلّ، كحركة إيديولوجيّة ضخمة أكثر منها حركةً محكومة اجتماعيّاً وسياسيّاً بوجهة ما»[١١].

ولكون الرأسماليّة والتنظيم متغلغلين في كلّ شيء، فيما تنظيماتهما ومؤسّساتهما منبثّة هي الأخرى في سائر الحيّزات الصغرى للحياة، فقد ظهرا في العين الرومنطيقيّة كأنّهما قَطْع في الزمن يهدّد حرّيّة المبادرة الفرديّة والذاتيّة التي تتمرّد على كلّ عقال تنظيميّ. لكنْ هنا ينبغي عدم الخلط بين حرّيّة الفرديّة الرومنطيقيّة وحرّيّة الفرديّة التي تقول بها الحداثة الديمقراطيّة المؤسّسة على قيم التنوير. فالأولى انشغال بالعالم الداخليّ للفرد، المتشكّل أساساً من انسيابيّة التفاعل بينه وبين الطبيعة، بأقلّ ما يمكن من وسائط اجتماعيّة، وبقابليّة رفيعة إلى الجنوح اللاعقلانيّ، فيما الأخرى مدارها حقوق الفرد وحرّيّاته في الانفصال عن الطبيعة عبر التفاعل الوثيق مع المجتمع ومن خلال وسائطه المتاحة. وإذا كان الفرد في الرومنطيقيّة عالَماً داخليّاً قائماً بذاته، يتفاعل حصراً مع ذاته، فالفرد الذي يهجس به التنوير ومتفرّعاته الفكريّة لا يكتمل معناه بدون الحوار الدائم مع «الآخر»، أو بحسب صياغة المثقّف البولنديّ والمراسل الصحافيّ الشهير ريسّارد كابوشنسكي، بالاستناد إلى أعمال مارتن بوبر وفرانز روزنزفايغ وغابرييل مارسِل وإيمانويل لِفيناس وسواهم، فإنّ «أنا النفس يمكن أن توجد ككائن مُعرّف فقط في علاقة مع: [أي] في علاقة مع الآخر حين يظهر في أفقِ وجودي، بما يعطيني المعنى ويكوّن دوري»[١٢].

ويصيغ أي سي غرايلنغ على نحو مكثّف موقف بنجامين كونستان من «الحرّيّة»، وهو بعض استخلاصات كونستان من تجربة عهد الإرهاب الروبسبييريّ، حيث تتضمّن كلمة «حرّيّة» الحقّ في أن تكون تابعاً فقط للقوانين، ولعمليّة غير اعتباطيّة تُطبّق بها، إنّها الحقّ في حرّيّة التعبير، والحقّ في اختيار العمل، والحقّ في استخدام المرء لِملكيّته وتخلّيه عنها، والحقّ في الذهاب والعودة كما يشاء المرء من دون أن يضطرّ إلى أن يشرح لأيّ كان ما الذي يفعله، والحقّ في أن يختار قضاءه لوقته كما يشاء، والحقّ في العلاقة مع الآخرين حسب اختياره، والحقّ في أن يكون له بعض التأثير في تسيير الحكومة – عبر انتخاب كلّ رسمييّها أو بعضهم، أو من خلال أعمال تمثيليّة، وإرسال العرائض أو المطالب التي تكون السلطات مجبرة على أخذها بعين الاعتبار»[١٣].
أمّا الفرد الرومنطيقيّ فهو البطل، الذي لا تعرف حرّيّتُه الحدود، قياساً بذاك الفرد الديمقراطيّ

والحديث، أي المواطن الذي يضمن القانونُ حرّيتَه ويحدّها في آن واحد. ومن مفهوم «الحرّيّة»، بهذا المعنى المحدّد، تنبع أهميّة «فلاسفة التنوير» في نظر هنه أرنت. ذاك أنّ الأهمية تلك تتأتّى عن «استخدامهم ذاك المصطلح مع توكيد جديد ومجهول تقريباً حتّى ذلك الحين، على الحرّيّة العامّة»، تدليلاً على أنّهم فهموا بالحرّيّة أمراً مختلفاً جدّاً عن الإرادة الحرّة أو الفكر الحرّ ممّا عرفه الفلاسفة وناقشوه منذ أوغسطين. فحرّيّتهم العامّة لم تكن حيّزاً داخليّاً يمكن الناس الهرب إليه من ضغط العالم حينما يريدون، كذلك لم تكن قراراً محكوماً بعلّة طبيعيّة أو بإرادة حرّة معطاة ومقرّرة (*liberum arbitrium*)، ممّا يترك للإرادة أن تختار من بين بدائل ما. إنّ الحرّيّة، بالنسبة إليهم، يمكن أن تتوجد في المجال العامّ فحسب. إنّها واقع دنيويّ ملموس، وشيء خلقَه البشر كي يتمتّع به البشر، وليس هبة أو خاصيّة»[١٤].

لكنّ الانقلاب الذي غلّب الذاتيّ على الموضوعيّ أخذ، منذ عشرينيّات القرن التاسع عشر، شكل تغليب للحالة النفسيّة على الحالة الذهنيّة، وللحوافز والنيات على النتائج، ولنقاء النفس والتكريس الذاتيّ على ما عداهما. ويضرب برلين، بين أمثلة عدّة على هذا التحوّل، مثلاً يتناول فيه كلّاً من فولتير التنويريّ والكاتب والمؤرّخ البريطانيّ الرومنطيقيّ توماس كارليل في تعاملهما مع شخص محمّد. ففولتير لم يكن مهتمّاً بالنبيّ العربيّ، وكان قصده الهجوم على الكنيسة والدين، لكنّ محمّداً يظهر على يده كائناً يؤمن بالخرافات، وبالغ القسوة والتعصّب، يسحق كلّ طلب على الحرّيّة والعدل والعقل. أمّا لاحقاً، ففي كتابه «عن الأبطال وعبادة الأبطال والبطوليّ في التاريخ»، فرأينا محمّداً يرتفع، بقلم كارليل، إلى سويّة البطل، من دون أن يكون الكاتب معنيّاً بما جاء في القرآن. فكارليل معجب بمحمّد كظاهرة حيّة وحيويّة ومؤثّرة، وأهميّةُ محمّد عنده تكمن في شخصه لا في معتقداته، إذ ليس مهمّاً بتاتاً ما إذا كانت تعاليمه صائبة أو خاطئة، والمهمّ فحسب أنّه أطلق حركة عظمى في التاريخ[١٥].

ومثلما غُلّبت النيات على النتائج، سُلّم للمخيّلة بسلطة لا تُقرّ بها مدارس الفكر الأخرى: فهي امتداد لما قد تصل إليه الذات في تحقيقها ذاتَها أو ممارستها حرّيّتها. وعلى النحو هذا تُفلت المخيّلة من الحدود، متفنّنةً في رسم طوبى مستقبليّة تتغذّى على ماضٍ مؤسطر. فالواقعيّ والتجريبيّ، بعد كلّ حساب، ليسا ممّا يُعتدّ به، فيما إعادة بناء الماضي، بقليل من المعطيات الصلبة أو بعدمها، هي المهمّة المركزيّة في الوعي الرومنطيقيّ.

وبالعودة إلى العناصر المفقودة تبقى «الطبيعة»، التي خسرنا الانسجام معها، أهمّها. هكذا ينسحب الرومنطيقيّ من المدينة إلى الريف، ومن البلد الحديث إلى البلد «الإكزوتيكيّ»، ومن الحاضر إلى الماضي، محاولاً الرجوع إلى انسجام الطبيعة المفترض، بوصف الطبيعة الأمَّ الكبرى، المُنتَهَكة أو المُغتَصَبة، على يد التقدّم (الرأسماليّة + التنوير + الديمقراطيّة + التنظيم)، من دون أن تختفي ظلال تصوّراتٍ ما قبل فلسفيّة لجهة عبادة عناصر الطبيعة التي خافتها الإنسانيّة وانبهرت بها. وعلى العموم تطغى نظرة ثبوتيّة ورجعيّة، بل تقديسيّة، إلى طبيعة ينبغي ألّا يحلّ بـ«عذريّتها» ما أنزله الإنسان البورجوازيّ بالمجتمع، مسلّحاً بالعلم ومهجوساً بالربح، وهما أبرز معوقات «تحقيق الذات».

لكنّ الطبيعة، وفقاً للفيلسوف الألمانيّ فريدريك شيلنغ، إنّما ترقى بذاتها إلى نظام تأويليّ. فهي حيّة وتملك نموّها الذاتيّ والروحيّ، أمّا العالم فيتطوّر منها بوصفها حالةً من اللاوعي العاري ليصبح بالتدريج واعياً بذاته. فابتداءً بالبدايات الأشدّ غموضاً، بالظلمة، يطوّر العالم إرادته اللاواعية لتغدو وعياً ذاتيّاً. والطبيعة، بهذا المعنى، تستعرض مراحل عدّة من تطوّر هذه الإرادة: فأوّلاً هناك الصخور والأرض، أي الإرادة في حالة من اللاوعي الكامل، وبالتدريج تروح تداخِلُها الحياة ليبدأ التبلور المبكر للأنواع البيولوجيّة الأولى: النبات أوّلاً يليه الحيوان، وهكذا دواليك... وهناك صراعات داخل الطبيعة، فكلّ انفجار بركانيّ وكلّ ظاهرة، كالمغنطة والكهرباء، يفسّرها شيلنغ صراعاً للتوكيد الذاتيّ، تخوضه قوى غامضة وعمياء. أمّا بالانتقال إلى الفنون، فإنّ الأنواع الفنّيّة القيّمة الوحيدة هي تلك التي تشبه الطبيعة في إيصال نبض حياة لم تمتلك كامل وعيها. فالحياة في العمل الفنيّ لا تماثل إلّا ما نستحسنه في الطبيعة، أي نوعاً من القوّة والطاقة والحيويّة. ولأنّ نبض الروح يشبه نبض الطبيعة، ولو على مستوى أدنى، فإنّ العمل الفنّيّ يمارس على البشر تلك الطاقة المطلقة للحيويّة من خلال مشاهدته أو الاستماع إليه بوصفه واحدة من ظواهر الطبيعة[١٦].

وغنيّ عن القول أنّ المبدأ الرأسماليّ في استثمار الطبيعة واستغلالها يناقض الطموح الرومنطيقيّ إلى حياة تُعاش في انسجام مع الطبيعة، وفي إعادة اكتشاف الجماعة الإنسانيّة النقيّة والمنسجمة معها، والتي توجد عيّناتٌ عنها في الفولكلور أو الأرياف والمناطق التي لم تمتدّ إليها يد الرأسماليّة. فالرومنطيقيّة معنيّة تعريفاً بتسحير الطبيعة ضدّاً على العلم الذي عمل، منذ نيوتن

ولافوازييه، على فكّ شيفرات الغموض في الكون، وضدّاً على التقنيّة التي اعتدت على نقاء البيئة وصفائها فيما كانت تبحث نفعيّاً عن موادّ أوّليّة للصناعة. فتسميم الحياة الاجتماعيّة بالمال وتسميم الهواء بالدخان الصناعيّ يفهمهما رومنطيقيّون كثيرون كظاهرتين متوازيتين تنبعان من المصدر التخريبيّ نفسه، وأساسُ التخريب أنّ الحضارة الصناعيّة لا تعامل الطبيعة بوصفها ذات صفات جوهريّة ومتعالية، ولا تتعقّلها إلّا من زاوية الموادّ الخامّ التي تُشتَقّ منها[17].

وقد سبق لهذه الإدانة الرومنطيقيّة والرجعيّة لتحويل الطبيعة أن دفع الناقد والمفكّر الاقتصاديّ الألمانيّ آدام مولر وآخرين من الرومنطيقيّين السياسيّين إلى الدفاع عن المَلكيّة الإقطاعيّة بوصفها شكلاً نوعيّاً للحياة في مواجهة الاقتصاد النقديّ واستلاب المِلكيّة على يد السوق، أي شكلها الكمّيّ. فالطبيعة النظيفة والمال الموبوء هما في مواجهة دائمة وسافرة، بحيث ساوى اللاساميّون، منذ ما قبل سكّ التعبير أواخر القرن التاسع عشر، بين اليهود وكلّ من المال والربا، ورأوا في الأوّلين عامل إفساد وتخريب لا يكلّ. وما هو أعرض نطاقاً أنّه في حدود كونها مناهضة للحداثة والرأسماليّة والتنوير، وبالتالي للمساواة، ومنشدّةً إلى زمن سابق يحتلّ فيه التمييز والامتياز رقعة ضخمة، تمتلك الرومنطيقيّة قابليّة كبيرة للاساميّة. ففي استعراضها «كافّة خطوات التشوفُن والتعنصُر القوميّين الأوروبيّين في الطريق إلى الفاشيّة»، التي لازمت الرومنطيقيّة، أضافت أرنت أنّه «حيال شعور البورجوازيّة بالإحباط السياسيّ وتفنّنها في اكتشاف عالم «الفرد» البسيكولوجيّ الغريب والمضطرب، بدت «غرابة» اليهوديّ مطلوبة ومُسلّية فاستُحضر إلى العلاقات الاجتماعيّة بوصفه كذلك، أي بوصفه أقلّ تساوياً مع الآخرين»[18].

لكنّ بيان إدموند بيرك عن الثورة الفرنسيّة قدّم في وقت مبكر نسبيّاً مثالاً كلاسيكيّاً في استخدام الثورة المضادّة الحجّةَ الرومنطيقيّة التي تتّهم الحداثة بجعل الأشياء ذات طابع كمّيّ: فهو إذ هجا الإذلال الذي أُنزل بملكة فرنسا، أعلن مستاءً ومتعجّباً أنّ «عصر الفروسيّة ولّى، وحلّ محلّه عصر أصحاب الحجج المتفذلكة والاقتصاديّين والمحاسبين، واجتُثّ مجد أوروبا إلى الأبد». وهذا التكوين الرجعيّ، العابد للطبيعة، إنّما استمدّ مزيداً من الزخم مع تقدّم القرن التاسع عشر. ذاك أنّ الرومنطيقيّة في التعليم الجامعيّ والعلوم اكتسبت، من خلال البيولوجيا، حليفاً جديداً وقادراً هو الداروينيّة. فالمبدأ القائل إنّ الإنسان مجرّد حيوان آخر، وإنّه يدين بنزوعه إلى التنافس العنيف للاختيار الطبيعيّ، كانت له، وفق غلنر، مضامينه السياسيّة والفلسفيّة القويّة:

فإذا كان الإنسان مجرّد حيوان آخر، فما التبرير لسلوكه المتباهي ولزعمه الانقطاع عن الطبيعة؟ وما التبرير إذاً لزعمه ميزةً فريدةً اسمها العقل؟

وعموماً، أرّقَ الرومنطيقيّين الأفقُ المرعب الذي يحمله هذا الابتعاد عن الطبيعة والآيل إلى تحويل البشر أنفسهم إلى آلات. وثمّة مَن تحدّث عن مماهاة بين الآليّ والشيطانيّ في ما أسماه توماس كارليل عصر الآلات. وغالباً ما عوملت الدولة بوصفها الآلة الكبرى المنظِّمة لعمل الآلات الأخرى أو الشياطين الأصغر. ففي وثيقة مجهولة الكاتب (ربّما كتبها شيلنغ في شبابه، إذ وضعت في ١٧٩٦-٩٧) اكتُشفت ونُشرت تحت عنوان «النظام الأقدم للمثاليّة الألمانيّة»، نقع على هذه المناشدة: «علينا أن نذهب إلى ما وراء الدولة! إذ كلّ دولة وبالضرورة تعاملُ الكائنات الإنسانيّة الحرّة كجهاز دواليب آليّ». ومن دون بلوغ هذا الحدّ الأقصى، اعتبر كثيرون من الرومنطيقيّين الدولة الحديثة، التي تقوم على الفرديّة والمِلكيّة والعقود التجاريّة والإدارة البيروقراطيّة العقلانيّة، معطى ميكانيكيّاً بارداً وعديم الملامح الشخصيّة، تماماً كنظام المصنع.

ونجد أصداء لهذا الرفض الرومنطيقيّ للدولة - الآلة وللسياسة الحديثة، وصولاً إلى القرن العشرين، في نصّ لمارتن بوبر منشور في ١٩١٩ حيث يقدّم الدولة بوصفها لعبة آليّة تسعى إلى الحلول محلّ الحياة العضويّة للجماعة. وهناك أمثلة عديدة على المعارضات الفكريّة بين ما ينبع من البطوليّة أو القداسة أو الإرادة الخام، فيكون بطوليّاً أو صوفيّاً، وما ينبع من الانحطاط السياسيّ الحديث، ولا سيّما «اللعبة» البرلمانيّة في الدولة الحديثة.

إلّا أنّ جون جاك روسّو يبقى البطل الأساسيّ في أصول الوجه الطبيعيّ للرومنطيقيّة، وهو كان الرائد الذي تتلمذ عليه عدد لا حصر له من الأدباء والفنّانين والموسيقيّين الفرنسيّين والأوروبيّين[١٩]. ويشكّك برلين، انطلاقاً من تنويريّة روسّو، في ما يُنسَب إليه من ريادة رومنطيقيّة، إذ يرى في مضمون كلماته، بعيداً من طريقته في القول، «الحليب الأصفى للكلمة العقلانيّة». ذاك أنّ مبادئه عقليّة تفترض وجود نوع من حياة صالحة وبشر جيّدين وتنظيم مفيد، شرط أن يتخلّصوا من الزيف الذي تراكم فوقهم على مدى قرون، ومن المجتمع السيّئ الذي أفسدهم، وهذا بالضبط ما لم يؤمن به الرومنطيقيّون الألمان الذين فاقوه عنفاً بلا قياس.

إلّا أنّ ما ميّزه عن باقي الانسيكلوبيديّين أنّهم آمنوا بأنّ من الممكن بلوغ ذلك بالإصلاح، وبالتدريج، وبنوع من تحويل الحكّام واستمالتهم إلى وجهة نظرهم، فيما آمن روسّو بتدمير البناء كلّه، حيث ينبغي إحراق المجتمع الإنسانيّ كي ينهض البديل الذي يرتكز على مبادئه. وبدوره، لاحظ ألفرد كوبّان أنّ معتقد «العودة إلى الطبيعة» أكثر من مجرّد دعوة الى البدائيّة: «إنّه ردّ فعل مناهض للشكليّة والكماليّات والمبالَغة في الملبس وآداب السلوك، وضدّ قمع العواطف الإنسانيّة البسيطة والجهل بالمَسرّات البريئة»[٢٠].

هذا الترجّح الروسّويّ بين الرومنطيقيّة والتنويريّة زاد في تعقيد مشكلة شغلت حيّزاً من الفكر السياسيّ المعاصر، مدارها «مسؤوليّة» جون جاك روسّو عن التوتاليتاريّة. فهنه أرنت مثلاً، ولا سيّما في كتابها «في الثورة»، سجّلت الدور السلبيّ لتأثير أفكاره، خصوصاً فكرة «الصالح العامّ»، على الإرهاب وعهده، إلّا أنّها نفت أن يكون عهد الإرهاب توتاليتاريّاً بسبب افتقاره إلى عدد من شروط التوتاليتاريّة (كسر التقاليد، إلغاء الفضاء العامّ، إنشاء معسكرات التجميع...)، بينما ذهب جاكوب تالمون إلى أنّ «العقد الاجتماعيّ» حوى أصول «الديمقراطيّة التوتاليتاريّة». فإذا كان المجتمع يخرّب الحالة الطبيعيّة، وما دام أنّ العودة إلى تلك الحالة باتت مستحيلة، غدا هدف «العقد الاجتماعيّ» خلق مجتمع يكون فيه الناس أنقياء كما كانوا ذات مرّة في الطبيعة، وبالتالي خلق جنّة على الأرض[٢١].

الأسطورة...

وتبقى العودة إلى الأسطورة رفيقاً يلازم العودة إلى الطبيعة، لتنتصب بالتالي كواحد من أعمق التوجّهات الرومنطيقيّة. فعند التقاطع السحريّ بين الدين والتاريخ والشعر واللغة والفلسفة، توفّر الأسطورة خزّاناً لا ينضب للرموز والتشابيه كما للفانتازمات والشياطين والآلهة. بل ما دامت الكلمات تقطّع الأشياء وتبوّبها وتبدو عقلانيّة جدّاً، فإن الأساطير، كما رأى هامانّ، تفوقها قدرةً على نقل ما هو غامض وساحر في صور ورموز فنيّة تربط البشر، من دون كلمات، بغموض الطبيعة. وبحسب الرومنطيقيّين «الحقيقيّين»، قد لا يكون ثمّة فارق حادّ بين الأسطورة والواقع، وفقاً لكاسيرر. والشيء نفسه يصحّ في العلاقة بين الشعر والحقيقة. فـ«الشعر والحقيقة، والأسطورة والواقع، يخترق واحدهما الآخر، ويتطابق واحدهما مع الآخر». ويستشهد على

ذلك بقول لنوفاليس: «الشعر هو ذاك [الشيء] الحقيقيّ بالمطلق وبشكل أصيل. ذاك هو النواة الصلبة لفلسفتي. كلّ زيادة في الشاعريّة زيادة في الحقيقيّة».

لقد بدت الأسطورة لجميع مفكّري التنوير شيئاً أوّليّاً جدّاً، وكتلة غريبة من أفكار ملتبسة ومُنتَجات خرافيّة وفظّة. فبين الأسطورة والفلسفة، في عرف التنويريّين، ليست هناك نقاط تماسّ، إذ تنتهي الأسطورة حيث تبدأ الفلسفة، «تماماً كما العتم يخلي الساحة لشروق الشمس». أمّا عند الرومنطيقيّين، فالأسطورة ترقى إلى موضوع للرهبة والتوقير لأنّها المحرّك الرئيس للثقافة الإنسانيّة. فالفنّ والتاريخ والشعر تجد أصولها في الأسطورة، ولا تفعل الفلسفة حين تتجاهلها إلّا البرهنة على أنّها هي نفسها ناقصة وسطحيّة. غير أنّ مداورة الأساطير لا تقلّ غنىً عن الأساطير نفسها. فقد رفض شليغل، مثلاً، استعادة الأساطير البالغة القِدَم، واتّجه طموحه غير المسبوق في تاريخ الثقافة إلى خلق أساطير جديدة تكون لادينيّة وحديثة. ومن خلال موضَعَته العصرَ الذهبيّ في المستقبل، لا في الماضي، أعاد إدراج الأسطورة في الطاقة الطوباويّة بدلاً من الطاقة الماضويّة، وهذا من غير أن تخسر شيئاً من أسطوريّتها.

وكان لهذا المذهب أن تطوّر في صيغ شتّى ربّما عبّر المنظّر الفرنسيّ جورج سوريل عن أهمّها، مُستدخلاً الحدث الفعليّ في الأسطورة والأسطورة في الحدث الفعليّ. فهو آمن، وربّما كان هذا أهمّ مساهماته في الفكر السياسيّ، بقوّة الأساطير، غير القابلة للتحليل، في السياسة. فهي ليست وصفاً طوباويّاً لحالة مستقبليّة ما، لكنّها معتقدات أخلاقيّة تعمل في الحاضر. «إنها ليست أوصافاً للأشياء»، كما كتب سوريل، «إلّا أنّها تعبيرات عن الإرادة»، وليس من المهمّ أن تكون رموزاً لحالة لن تتحقّق في المستقبل، إذ «الأساطير تُحاكَم كأدوات للعمل في الحاضر، وليس من معنى للنقاش حول نهج تطبيقها العمليّ في سياق التاريخ. ما يهمّ فقط هو الأسطورة مأخوذةً ككلّ». ذاك أنّ نجاح الكنيسة الكاثوليكيّة مجرّد مَثَل على فعاليّة الأسطورة وهي تعمل، والإيمان العميق بإمكانيّة التغيير التي صنعت الثورة الفرنسيّة مَثَل آخر، وفي الخانة ذاتها يندرج إيمان ماتزيني شبه الدينيّ بالوحدة الإيطاليّة. فالأسطورة، ذاك الاعتقاد الصوفيّ بالانتصار النهائيّ لقضيّة أحدهم وبإرادة أحدهم في النصر، يمكن إبقاؤها حيّة ونشرها على يد نخبة: ففي الحقبات التي كانت فيها الكنيسة الكاثوليكيّة في خطر كانت أنظمة الأديرة ما أبقى الأسطورة حيّة، ومع الحركة العمّاليّة في القرن العشرين

قام النقابيّون النضاليّون بهذا الدور. والحقّ أنّ الأسطورة التي تستدرج الإيمان بها وتستحقّه هي أنّ البروليتاريا تمتلك سلاحاً سيمكّنها في النهاية من إطاحة الوضع القائم، وما السلاح هذا سوى الإضراب العامّ. وهكذا كان سوريل يحاول تبيئة الحدث في نظرته الرومنطيقيّة، الشخصيّة والذاتيّة، إلى المجتمع والتاريخ[٢٢].

وهناك بالطبع طرق عدّة لمقاربة الأسطورة، كالإحالة الشعريّة أو الأدبيّة على الأساطير القديمة أو الشرقيّة أو الشعبيّة، ودراسة الأساطير على اختلاف أشكال الدراسة وأهدافها، ولكنْ أيضاً، وكما رأينا مع سوريل، محاولات خلق أساطير جديدة. فقد أدّى تراجع المضمون الدينيّ للأسطورة، كنتيجة من نتائج العلمنة الحديثة، إلى إتاحة الفرصة لها كي تتقدّم بوصفها طريقاً مُعَلْمناً، أو غير دينيّ، إلى تسحير العالم. ومن موقع آخر، كان للنازيّة، ولا سيّما ألفرد روزنبرغ، سهمها الكبير في تخريب الأساطير، كمخزون إنسانيّ وأدبيّ وميثولوجيّ رفيع، وإعادة استخدامها كمجرّد رموز قوميّة وعرقيّة، ما دفع مثقّفين مناهضين للفاشيّة، بعد الحرب العالميّة الثانية، إلى ولوج عمليّة تحرير الأسطورة من ذينك التخريب والتسييس.

ويعود بنا برلين مجدّداً إلى هامانّ: فالدين المنظّم والممأسس كان يومذاك في تراجع، وكان ثمّة من يبشّر بدين عقلانيّ كأتباع لايبنتز في ألمانيا، حيث حاول الفيلسوف كريستيان وولف، الذي سيطرت تعاليمه على الجامعات الألمانيّة، أن يصالح الدين والعقل. وفي المناخ هذا ازدهرت فِرق دينيّة كما ازدهر مشعوذون ودجّالون دينيّون. أمّا هامانّ ومعه بيئة المحتجّين على تمدّد العقلانيّة هذا، فشقّوا طريقهم، غير الدينيّ ظاهريّاً، في الدفاع عن الدين. هكذا قدّموا الله لا بوصفه رجل هندسة أو رياضيّات، بل كشاعر، مُطلقين حيويّة صوفيّة تسمع صوت الله وتتعقّله في الطبيعة والتاريخ. لكنْ إذا كان الكلام عن صوت الله الذي يتحدّث إلينا من خلال الطبيعة مُعتقَداً صوفيّا قديماً، فقد أضاف هامانّ مبدأً مستقبليّاً، هو أنّ التاريخ أيضاً يتحدّث إلينا، وأنّ كلّ الأحداث التاريخيّة على اختلافها، والتي تؤخذ على أنّها أحداث تجريبيّة عاديّة، إن هي إلّا طرق في مخاطبة المقدّس لنا. وفي إنكلترا كان الصوت الأبلغ في التعبير عن وجهة النظر هذه وليم بلايك، الشاعر الصوفيّ شديد الكراهية للوك ونيوتن. فالحبّ عنده إنّما يتماهى مع الفنّ، وهو يسمّي المسيح وتلاميذه فنّانين، إذ إنّ «الفنّ شجرة الحياة... والعلم شجرة الموت».

لكنّ العلاقة بين الأسطوريّ وكلّ من الدينيّ والقوميّ تبقى من العناصر التي لا تُفهم الحركة الرومنطيقيّة بدونها، حتّى إنّ هناك من تحدّث عن نسق تترك المفاهيمُ الدينيّة بموجبه حيّزها الأصليّ لتنتشر في حيّزات كثيرة أخرى، بما يزيد أمر درسها وتبيّنها صعوبةً واختلاطاً. ذاك أنّ إحدى الكيفيّات الرومنطيقيّة الأساسيّة في سَحْر العالم، أو تسحيره، إنّما تكمن في العودة إلى التقاليد الدينيّة، المصحوبة أحياناً بعناصر صوفيّة، على ما لاحظ ماكس فيبر (في «العلم كمهنة رساليّة» *Science as a vocation*)، حتّى إنّ كثيرين من النقّاد يتعاملون مع الدين بوصفه الملمح المميّز للروحيّة الرومنطيقيّة، بحيث اعتبر البعض أنّ الرومنطيقيّة، في أكثر ملامحها عمقاً وكثافةً، تجربةٌ دينيّة في جوهرها.

غير أنّ التصوّر هذا، على عمومه، ينبغي ألّا يوقعنا في تبسيط وحيد الجانب يساوي الرومنطيقيّة بالدين: من جهة، لأنّ الرومنطيقيّة تملك تظاهرات غير دينيّة، لا بل تظاهرات مناهضة للدين (برودون، نيتشه...)، ومن جهة أخرى، لأنّ هذه المفاهيم تجعل من الصعب تمييز الأشكال الرومنطيقيّة عن الأشكال الدينيّة الأخرى - مثلاً، أنماط من البروتستانتيّة التي تحضّ على الرأسماليّة وتتوافق مع «روحـ»ها، وفق نظريّة فيبر الشهيرة. لكنْ يصحّ القول، في أيّ حال، إنّ الاكثريّة الكبرى من الرومنطيقيّين، خصوصاً في مطالع القرن التاسع عشر، حاولوا بعاطفة مشبوبة استعادة أديان الماضي، ولا سيّما الكاثوليكيّة القروسطيّة، وهم أيضاً اتّجهوا إلى السحر وإلى فنون ضيّقة التداول والفهم، وإلى الشعوذة وعلم الفلك، ونبشوا الأساطير والخرافات المسيحيّة والوثنيّة، والقصص القوطيّة، مستكشفين العوالم المخبّأة للحُلميّ والفانتازيّ، ليس فقط في الأدب والشعر، بل أيضاً في الفنون. وهنا يلاحَظ أنّ المقصود بـ «الدينيّ» إنّما يتجاوز الديانات الإبراهيميّة التوحيديّة إلى فهم مشترك عابر للأديان والميثولوجيا. فالعاطفة قد تكون دينيّة في وقعها (كما في الأشعار الغنائيّة لنوفاليس)، لكنّ علاقة الرومنطيقيّة بالمسيحيّة تبقى، في أحسن أحوالها، ضبابيّة وضئيلة التعريف»[٢٣].

والوجهة هذه، في تضامنها الوثيق مع القروسطيّة، خصوصاً عبر الاستغراق في تقاليد التديّن الصوفيّ، إنّما امتدّ سعيها وراء صوفيّات ومصادر للحكمة اللاعقلانيّة في الشرق التي هي أشدّ قِدماً وعمقاً، كسِيْرة الإمبراطور المغوليّ قُبلاي خان أو حياة البراهمة الهنود. كذلك لم

يخلُ الأمر من انعقاد الطبيعيّ على الدينيّ، والدينيّ على الطبيعيّ، إذ إنّ ما أنجزته الرومنطيقيّة من تحويل راديكاليّ لمفهوم «الطبيعة»، كموضوع لقوانين العلم، توسّطَه الدين الذي جعلها برهاناً على الجلال الإلهيّ، المتعالي والجميل والعجيب، الذي يستحقّ، لهذا السبب، أن يُعبَد، من غير أن تنحصر العبادة بالضرورة بالإله المسيحيّ. وفي موازاة ذلك، عُرف نوع غامض من وحدة الوجود (*pantheism*)، حيث المادّيّ تجلٍّ للإلهيّ، وحيث يمكن أن تتعدّد العبادات لأكثر من إله واحد.

القوميّة...

إذا كانت مرجعيّة الماضي من القواسم المشتركة بين الدين والرومنطيقيّة، فإنّ الذاتيّة والإراديّة في الرومنطيقيّة لا يتلقّاهما الدين إلّا بعد إخضاعهما لرغبات الله. والشيء نفسه يصحّ في الطبيعيّة والميثولوجيا اللتين يحدّ الدين من رحابتهما الرومنطيقيّة ليُكسبهما رحابته المغايرة[٢٤]. وأهمّ ممّا عداه أنّ العلمنة الحديثة التي عرفتها أوروبا قد أزاحت الدين إلى حدّ بعيد فيما أبقت، كما أشير قبلاً، لوناً من الوعي الدينيّ والخلاصيّ المُعلمَن يختلف الدارسون في تقدير حجمه، ما يعني أنّ رومنطيقيّة الدين كدين محضٍ غدت من النوع الخامد والقليل التأثير قياساً بتأثيرات القوميّة الصاعدة.

ويزوّدنا الباحث الإيرلنديّ بنديكت أندرسون بمفتاح يفيد في فهم العلاقة الجذريّة، إن صحّ التعبير، بين الدين والقوميّة في المجال هذا. فـ«تخيُّل» القوميّة (النابع أساساً من استحالة التعارُف الشخصيّ بين أبناء الأمّة الواحدة الكثيرين) لا يلغي ضخامة تجذّرها في الواقع الذي يرجع إلى قرنين، والذي دفع الكثيرين إلى أن يضحّوا بحياتهم في سبيلها. وهذا ما يردّه أندرسون إلى «الجذور الثقافيّة» للقوميّة. لكنْ إذا كانت أبرز تعابير القوميّة النُّصب الحربيّة وأضرحة الجنديّ المجهول، فهذا ما يحمل على ربط تلك الجذور بالموت وبالخلود، وبالتالي ملاحظة القرابة بين القوميّة والمخيّلة الدينيّة. فالأديان، وهذا أحد أسباب استمرارها عبر التاريخ، تجيب عن أسئلة الوجود الكبرى المتعلّقة بالنشأة والموت، وبالولادة والعدم، وبالمرض والحزن...، ممّا لا تملك أنماط الفكر التطوّريّة و«التقدّميّة» رأياً بصدده. لكنّ الأديان أيضاً تحوّلُ الموت إلى استمراريّة، فتُعنى بالرابط بين الميّت والحيّ والكائنات التي لم تولد بعد.

على أنّه مع القرن الثامن عشر، ومع التنوير والعقلانيّة، انحسر الجواب الدينيّ من غير أن ينحسر التساؤل الإنسانيّ بصدده. هنا حضرت فكرة «الأمّة» التي قدّمها القوميّون بوصفها ضاربة في زمن سحيق ومفتوحة على مستقبل بلا حدود. فإذا كان انتشار الدين مرتبطاً بانتشار لغات مقدّسة (العبرانيّة، اللاتينيّة)، فيما صعود القوميّة مرهون بضمور تلك اللغات وتحوّل المحكيّات الأوروبيّة *vernaculars* إلى لغات تؤمّن الانتشار والتواصل، بتضامنها مع ثورة الطباعة[٢٥]، فالمشترك هو إسباغ تلك القداسة التي كانت تحظى بها اللّغات المقدّسة على اللّغات القوميّة، وهو ما تدلّ عليه خصوصاً التجربة الألمانيّة قبل أن يؤكّده القوميّون العرب وغير العرب بإيلائهم اللغة موقعاً مركزيّاً في قوميّتهم[٢٦].

والراهن أنّ الأسطورة القوميّة وجدت، في الزمن الحديث، وبفعله، أنّ طريقها أكثر تعبيداً من الأسطورة الدينيّة بلا قياس. فما دامت الأسطورة الإغريقيّة قد انقضى زمنها، وما دام الألمان ألماناً وليسوا إغريقاً، فإنّ علينا، كما رأى هيردر وفق صياغة برلين، أن نخلق أساطيرنا الحديثة. هكذا تنشأ عمليّة واعية بذاتها عن خلق الأساطير بما يخدم الألمان مثلما خدم ديونيسوس قدامى الإغريق، لا بل قد تغدو الحياة السياسيّة نفسها أحد الكائنات التي تنجبها الأساطير والرموز.

وعلى عكس النظرة التنويريّة والكونيّة التي تفترض أنّ ما هو صالح صالحٌ للجميع، في كلّ الأزمنة والأمكنة، فإنّ العواطف ترتبط بجماعات محدّدة، وبـ «ثقافات» هي روابط أوجدتها وأدامتها عاطفة مشتركة بين أعضاء، لكنْ ليس مع أجانب ومَن هم خارج تلك العضويّة. ثمّ إنّ الأمر يتجاوز «الارتباط» بين الجماعة وثقافتها إلى وحدة صميميّة أعمق. فإذا خاطبت الأغنية الفولكلوريّة سامعها الألمانيّ مثلاً، فذلك لأنّ الذين صنعوها ألمان يشاركون السامع ألمانيّته. ذاك أنّ قناعة هيردر العميقة هي أنّ كلّ إنسان ينوي التعبير عن نفسه يستعمل الكلمات، والكلمات بالطبع ليست من اختراعه، فهي وصلت إليه عبر وراثته عدداً من الصور التقليديّة، وبالتالي فالعلاقة بين الوارث والموروث أقوى من كلّ علاقة مع غريب أو بعيد[٢٧]. وتعادلٌ مُلزِم كهذا إنّما يجعل من الخطل محاكمة إنتاج ما بمعايير مُستقدَمة من خارج حقله وتجربته الخاصّين، وهي الفكرة التي طوّرها لاحقاً أوروبيّون كثيرون ليسوا بالضرورة ألماناً، كما باتت عزيزة على قلوب مثقّفي «العالم الثالث» ودعاة الخصوصيّة.

استحضار الداروينيّة

وفي دراسة يخصّ بها هيردر، رأى برلين أنّ جذور صعود الهويّات الراهن والانتماء إلى جماعة تعود إليه، كما تعود إليه النسبيّة، حيث تقاس كلّ مجموعة بمعايرها الخاصّة. فما يستوقف بالتالي ليس ما يجمع بين الشعوب، بل ما يفرّق بينها، لأنّ هذه الفوارق هي تحديداً ما جعل تلك الشعوب على ما هي عليه. فهيردر هو من يُرَدّ إليه تحفيز «نموّ الخصوصيّة والقوميّة واللاعقلانيّة الأدبيّة والدينيّة والسياسيّة»[٢٨] بالتالي. وكان لرومنطيقيّة نيتشه، في تأويل غلنر، أن توسّطت عمليّة الاندماج بين رومنطيقيّة هيردر والداروينيّة على النحو الذي جعلها عمليّة «انفجاريّة». ذاك أنّ تميّز الجماعة لم يعد ثقافياً فحسب، بل غدا بيولوجيّاً أيضاً. والتميّز هذا لم يعد مقصوراً على الدفاع عن التميّز الثقافيّ للجماعة وحمايته، بل صارت وظيفته التوكيد السياسيّ للجماعة بعدوانيّةٍ هي ليست وسيلة بقدر ما هي غاية تعبّر عن الحيويّة الحقيقيّة وتمهّد لها.

وكانت العاطفة الرومنطيقيّة هذه قد استمدّت قوّة مميّزة في ألمانيا، وتجمّعت عناصرها الأساسيّة في فكر المفكّرين الشعبيّين (*volkisch*)، (علماً بأنّ الـ*volk* أشمل كثيراً من «شعب»)، لأنّه عند المفكّرين الألمان، ولا سيّما اللاحقين، كالمستشرق الأكاديميّ بول دو لاغارد وتلميذه جوليوس لانغباين بنظريّاتهما الصوفيّة حول ألمانيةٍ ترتكز على «الدم»، دلّ الـ*volk* على اتّحاد مجموعة من الناس ذات «جوهر» متعالٍ. ففيه تقيم الفضائل غير المُخرَّبَة، إذ إن لغة الـ*volk* وأغنيته وقصّته وتقليده هي الخزّان الحقيقيّ لروح الشعب[٢٩]. وتأثّراً بهذا الفهم سمّى الشاعران الرومنطيقيّان الإنكليزيّان وردسورث وكوليريدج مجموعتهما الشعريّة «*Lyrical Ballads*» التي ربّما كان الأقرب إلى ترجمتها «أشعار شعبيّة غنائيّة»، ويضيف هوبسباوم أنّ كلمة «فولكلور» نفسها كانت من ثمار تلك الحقبة التي أرادت أن تمثّل «وحدة البراءة والأسطورة والتاريخ القديم ممّا كان المجتمع البورجوازيّ يدمّره كلّ يوم». ولم يعد ينقص إلّا الأزمة الاقتصاديّة لعشرينيّات القرن العشرين لتضيف إلى هذا المُجمّع الفكريّ فكرة استعادة القيم الزراعيّة والعسكريّة، ومعها تلك المعادلة الرعويّة التي تساوي بين الثروة والحماية والأرض (المدى الحيويّ *Lebensraum*).

على أنّ التقليد القوميّ الألمانيّ أغنى من تنميطه بوصفه عدوانيّاً وسلطويّاً فحسب. فهيردر، مثلاً، كان مناهضاً للنزعة العسكريّة والنزعة البروسيّة، كما تقبّل الطموحات القوميّة للشعوب

الأخرى. لقد وضع انطباعاته في بحث مطوّل وتفصيليّ عنونَه «أفكار لفلسفة تاريخ إنسانيّ»، فرصد ما اعتبره تطوّراً تقدّمياً للمجتمع الأوروبيّ بدءاً باليونان مروراً بالنهضة، مع تمسّكه بالطبع بأنّ الحضارة ليست نتاج نخبة عالميّة مصطنعة، بل هي الثقافة العبقريّة للشعب (*volk*). وهو لئن ذهب إلى أنّ كلّ حضارة قوميّة تتفرّد بـ*volksgeist* ما، فإنّه لم يجادل بأن *volksgeist* شعب أفضل أو أسوأ من *volksgeist* شعب آخر.

بيد أنّ الرومنطيقيّة القوميّة تفتح الباب واسعاً، كما رأينا عند هيردر نفسه، لتمايزات لا حصر لها بين الشعوب والأمم، تمايزاتٍ يصعب أن تنسجم مع ثقافة التنوير الكونيّة. وكان لورثة هيردر الفكريّين كالألمانيّين المحافظين والرومنطيقيّين شليغل وفون سافيني أن أدانوا زرع القيم الديمقراطيّة والليبراليّة، «الغريبة» و«الأجنبية»، في أرض ألمانيا الثقافيّة. فالتاريخ، كما جادلوا، يعلّم أنّ المؤسّسات ينبغي أن تتطوّر عضويّاً (وهو تعبير محبّب لدى الرومنطيقيّين السياسيّين)، وأنّ القوانين الصائبة نتاج نموّ تاريخيّ وليست من تفرّعات مبادئ كونيّة. وقد كسبت المقولة هذه ثقلاً إضافيّاً بسبب السياق التاريخيّ لألمانيا، حيث غالباً ما نُظر إلى أفكار التنوير كأفكار فرنسيّة مفروضة، أو ما بات يُسمّى اليوم «غزواً ثقافيّاً». فقد شجب كثيرون من المفكّرين الألمان الكونيّة التنويريّة بوصفها قناعاً للهيمنة الفرنسيّة، لا بل لاستغلال فرنسا الأممَ الأخرى، وهو ما لم يكن من الصعب استنتاجه إبّان العهد النابوليونيّ ومظالمه. فحينما سقط نابوليون بدأت النخبة الألمانيّة تعيش إحساساً بالتحرّر الفكريّ، محتفلةً بما هو، جوهريّاً أو حصريّاً، ألمانيّ، أي اللغة والثقافة والعادات والفنّ والشعر والأغنية.

لكنّ الأمر يتعدّى حقبة الحروب النابوليونيّة إلى مرارات تاريخيّة أسبق. ففضلاً عن افتقار ألمانيا المزمن إلى دولة مركزيّة كالتي عرفتها إنكلترا وفرنسا وهولندا، وعن تبعثرها الإماراتيّ، عملت النتائج الكارثيّة لحرب الثلاثين عاماً (١٦١٨-٤٨)، حيث قُتل ودُمّر جزء معتبر من السكّان الألمان وأغرقوا في بحور من الدم، على استنزاف الحياة الثقافيّة تماماً. هكذا غرقت ثقافتهم في ريفيّة ضيّقة عبّر عنها انتشار الكآبة كنزعة ثقافيّة متفشّية، مصحوبة بشعور بالمهانة نقلها الأدب الشعبيّ لأواخر القرن السابع عشر. وبما أنّ فرنسا، التي أنزلت بالألمان معظم تلك المرارات، بدت هي نفسها مزدهرة في سائر جوانب الحياة والمعرفة والإبداع، اصطبغت تلك النزعة بكراهية الفرنسيّين و«تقاليدهم». وعلى هذه الخلفيّة نشأت الحركة الورعيّة *pietist* التي يعدّها البعض

جذر الرومنطيقيّة الألمانيّة، وهي فرع من اللوثريّة تقوم على الدرس الدؤوب للكتاب المقدّس والاحترام العميق للعلاقة الشخصيّة بين الإنسان والله، مشدّدةً على الحياة الروحيّة واحتقار الطقوس والأشكال والأبّهة والحالات الاحتفاليّة. وقد طوّر الألمان، ولا سيّما الورعيّين منهم، ما اعتبره برلين تحقيراً لما لا يستطيعون بلوغه واستهانةً مكابِرة به، ما عزّز الانكفاء إلى حياة داخليّة غنيّة وشخصيّة وحادّة وعنيفة، عكسَها الأدب وزخرت بالعداء للعمل الفكريّ، كما لحياة البذخ وعلامات الغنى ولكلّ ما يوحي بالفساد، وكذلك لفرنسا وصالوناتها استطراداً. وكان هذا تعبيراً خاصّاً ومبكراً عن المناهضة الواسعة للثقافة وعن العداء للغريب، لكنّه حمل أيضاً، من خلال إدانة الملابس الفاخرة والتردّد على المطاعم وبعض أمارات البحبوحة، نقداً رومنطيقيّاً وشعبويّاً يستبطن إعلاءً للبيت والعائلة وحيّزات الحياة الأبرشيّة الصغرى.

وبالقياس، وكما يمضي برلين، كانت النقلة نوعيّة من القرن السادس عشر إلى ما تلاه. فقد كان الألمان متقدّمين ومساهمين في الثقافة الأوروبيّة، مثلهم مثل أيّ شعب أوروبيّ آخر: ديورَر كان في أهميّة أيّ فنّان أوروبيّ، ولوثر كان شخصيّة دينيّة من أكبر شخصيّات التاريخ الأوروبيّ. لكنْ متى نظرنا إلى القرن السابع عشر ومطالع القرن الثامن عشر، نجد أنّه باستثناء شخصيّة واحدة هي لايبنتز، سيكون صعباً أن نجد بين الألمان مَن أثّر في أفكار العالم أو فنونه بأيّ معنى ملحوظ، وهذا ما يصحّ خصوصاً على أواخر السابع عشر. لكنّ هذا كلّه لا يجيز المساواة التامّة بين الرومنطيقيّة والقوميّة، أو أيّة إيديولوجيا أخرى. ذاك أنّ الرومنطيقيّين ليسوا كلّهم، بالضرورة، قوميّين. بل في الكثير من تعابيرها المعلنة، أعلنت الرومنطيقيّة أمميّةً يستدلّ عليها البعض في احتفالها بالطبيعة والوحدة العميقة مع عناصرها، وفي ولعها بالخَلّاقيّة الفرديّة التي لا تحدّها حدود، كما في الإيمان بحرّيّة متفلّتة من كلّ قيد، ميتافيزيقيّاً كان أو سياسيّاً، يضيّق قدرة الشخص على إدراك طاقته وتفجيرها. وهذا ما يفسّر حماسة بعض الرومنطيقيّين والرومنطيقيّات لقضايا تقدّميّة، كحماسة ولستونكرافت ودو ستل وجورج ساند للدفاع عن حقوق النساء، ومشاركة لورد بايرون في ثورة اليونان، تعبيراً عن استعداد رومنطيقيّ للقطع مع الماضي حين يقف، بفرضيّاته وتنميطاته الظالمة، في وجه التعبير الفرديّ الحرّ.

وأحياناً يبلغ التباين بين القوميّة والرومنطيقيّة حدّ التناقض، كما نجد في «فاوست»، رائعة غوته. فهذه المسرحيّة في إعادة سردها الأسطورةَ الألمانيّة عن الرجل الذي باع روحه للشيطان

مقابل المعرفة الكونيّة، إنّما تعكس ذلك الإلحاح الرومنطيقيّ على عدم تقييد الروح، فيما تعبّر عن إقرار غوته نفسه بحجم التجرّؤ الإنسانيّ في الرغبة باكتساب المعرفة غير المحدودة و«تحقيق الذات». وبالبناء على عمل غوته، يذهب كاسيرر إلى أنّ التصوّر الرومنطيقيّ للثقافة إنسانيّ لا قوميّ، ولا سيّما أنّ الشاعر الألمانيّ الكبير كان أوّل مَن استخدم مصطلح «الأدب العالميّ». وهذا فضلاً عن أنّ تلك الكونيّة الأدبيّة قد تعثر على ما يعزّزها في كونيّة دينيّة، حيث وجد الكتّاب الرومنطيقيّون ما يُلهمهم في الرغبة بالعودة إلى عصر ذهبيّ للجنس الإنسانيّ. وفي هذا المعنى لم يكن في وسعهم أن يفكّروا في قصْر مثالاتهم الثقافيّة والدينيّة على بلدانهم. فهم كافحوا ليس فقط من أجل ألمانيا موحّدة، لكنْ أيضاً في سبيل أوروبا موحّدة. فنوفاليس مثلاً، في مقالته «المسيحيّة وأوروبا»، امتدح الأيّام الجميلة والرائعة التي رافقت إقامة المسيحيّة في القارّة الأوروبيّة.

مع هذا، يبقى أنّ ميل الرومنطيقيّين والصوفيّين إلى القوميّة والعرقيّة هو القاعدة، وأنّ القوميّة تبقى أكثر الإيديولوجيّات الحديثة تساكُناً مع الرومنطيقيّة[٣٠]. فهما، فضلاً عن تشاركهما في الماضويّة والخصوصيّة والطبيعيّة وعدد من المواصفات النظريّة الأخرى، تجمع بينهما مواقف أشدّ عمليّةً، كالبَرَم بالسياسة والتفاصيل واحتقار التسويات بوصفها أحد التعابير النافرة عن احتقار الواقع (واقع الاحتلال، واقع التجزئة...) وتمجيد الإرادة والشباب والحيويّة. ذاك أنّ الديبلوماسيّة والتنازلات والكلام عن حدود القدرة أو عن اعتبارات الدولة هي كلّها مرفوضة، إن لم تكن مدعاة للاحتقار ولاتّهام حامليها بالجبن أو الانتهازيّة. فالشاعر البريطانيّ كوليريدج خاب أمله بالثورة الفرنسيّة، التي سبق أن تحمّس لها، حين علم بوجود مراسلات بين ممثّلي حكومته وحكومة المديرين الفرنسيّين، وزادت خيبته حين علم أنّ الفرنسيّين يفكّرون في الأراضي والمصالح أكثر مما يفكرون في «مصالح الإنسانية ككلّ».

هكذا تراوح السياسة، في الوعي الرومنطيقيّ، بين حدّين أقصيين: إمّا أن تكون موضوعاً للاحتقار بسبب «عاديّتها» الجالبة للضجر، و/ أو بسبب «فساد السياسيّين»، وإمّا إسباغ دور ملحميّ وسوبرمانيّ عليها بوصفه شيئاً ينتمي إلى الأقدار أكثر ممّا ينجم عن الصناعة الإنسانيّة. وفي هذه الخانة الأخيرة يمكث «العدوّ» عنصراً ثابتاً وراسخاً لا بدّ منه، تتجسّد قدريّة السياسة وملحميّتها في مكافحته حتّى آخر الزمن. وهذا ما ورثته وطوّرته لاحقاً القوميّة القَبَليّة التي

كانتها القوميّة الألمانيّة في طورها النازيّ، مُصرّةً على أن شعبها محاط بـ «عالم من الأعداء»، وهو «واحد ضدّ الكلّ»، فريد ومتفرّد لا يستقيم معه الآخرون[٣١].

على أنّ الفارق الأشدّ أساسيّة بين الأيديولوجيا النازيّة والنظرة الرومنطيقيّة الى العالم، إنّما يتعلّق بالبعد الحداثيّ، الصناعيّ والتقنيّ، للظاهرة النازيّة، ومن ثمّ الدور المركزيّ الذي تؤديه الصناعة، خصوصاً العسكريّة ومصانع الموت في معسكرات التجميع. فهنا، وضدّاً على الخطاب النازيّ المسكون بتمجيد الريفيّة والفلّاحيّة وصوفيّة الأرض، لا يبقى من الرومنطيقيّة إلّا ابتذالها على الأصعدة جميعاً[٣٢]. وفي هذه النشاطيّة المُزخّمة والعدوانيّة، يُحرم الفرد الرومنطيقيّ، صاحب النفس الكئيبة والمنكفئة، كلّ مكان أو اعتراف يُذكران. أمّا الحنين إلى الماضي، فينصبّ على ما هو عدوانيّ حصراً، أكان في ما قبل التاريخ الغريزيّ والعنيف للجنس البشريّ، أم في القدامة الإغريقيّة الرومانيّة في حبّها الحرب وامتلاكها للعبيد، وباقي الأزمنة المؤسطرة عن الأصول و«رابطة الشعب» أو «طائفة الشعب» *Volksgemeinschaft*. بيد أنّ ما لا يمكن إنكاره أنّ النازيّة مارست نوعاً من السحر على عدد ليس قليلاً من المثقّفين خلال فترة ما بين الحربين، مخاطبةً فيهم استعدادات وتكوينات رومنطيقيّة إلى هذا الحدّ أو ذاك، كرفض الرأسماليّة الممزوج بإدانة عنيفة للديمقراطيّة البرلمانيّة وللشيوعيّة سواء بسواء، وامتزاج ذاك الرفض باللاساميّة، حيث غالباً ما يصار إلى تصوير الرأسماليّين والأغنياء وممثّلي الروح المدينيّة والحياة الحديثة كيهود. ثم إنّ النقد الرومنطيقيّ للعقلانيّة كثيراً ما يندفع إلى حدّ يغدو معه تمجيداً للاعقلانيّة الصافية، أي للفطرة الخام في أكثر أشكالها عدوانيّة.

العاطفة والتقلّب

في مطلق الأحوال بقي التقلّب واحدة من أبرز سمات التجارب الفكريّة والثقافيّة للرومنطيقيّين. فهم عادة، وباستثناء بضعة راسخين في المحافظة بوصفه نظاماً دائماً ومغلقاً وفاضلاً وعمليّاً كإدموند بيرك، كثيرو التنقّل بين الأفكار، سريعون في الهجرة من فكرة إلى أخرى. وهنا غالباً ما تُردّ هذه السمة وقائعيّاً إلى احتلال نابوليون الدولَ - الإمارات الألمانيّة. فلدى مثقّف في حجم الفيلسوف فيخته لاح هذا التحوّل على شكل صحوة: فهو، كبروفيسور شابّ في جامعة يينا، رحّب، من دون أيّة مشاعر قوميّة، بالثورة الفرنسيّة بوصفها محرّراً للروح الإنسانيّة. لكنْ حين

غزت فرنسا ألمانيا، تغيّر موقفه دراماتيكيّاً، فتبنّى المواقف القوميّة، نابذاً الروح الفرديّة لمصلحة روح الشعب كلّه مُعبّراً عنها بالعادات والتقاليد والتاريخ. وفي ١٨٠٨ كانت «خطابات إلى الأمّة الألمانيّة»، ذاك العمل القوميّ الكلاسيكيّ الشهير حيث أُعلن وجود روح ألمانيّة، هي ليست مجرّد روح من الأرواح، لكنّها الروح المتفوّقة على سواها.

إلّا أنّ الأمر يتجاوز التأويل الوقائعيّ إلى المصدر العاطفيّ في الرومنطيقيّة، الذي هو أكثر ما رسم ويرسم صورتها الثقافيّة والفكريّة، كما يعظّم افتقار أدبائها وفنّانيها خصوصاً إلى التماسك. وافتقار كهذا سبق له أن وضع بعضهم في أقصى اليسار، كحال الشاعر الإنكليزيّ شيلي، وفي أقصى اليمين كحال شاتوبريان ونوفاليس، دافعاً بعضهم الآخر إلى القفز من اليسار إلى اليمين كما فعل وردسورث وكوليريدج وكثيرون من مؤيّدي الثورة الفرنسيّة الذين خاب ظنّهم بها، أو من المَلَكيّة إلى أقصى اليسار كما فعل هوغو، أو بالعكس، من نزعة جمهوريّة يعقوبيّة إلى الإيمان بأكثر المَلَكيّات محافظةً، وهو ما فعله شليغل. والرومنطيقيّون نادراً جدّاً ما يكونون من المعتدلين، أو من الديمقراطيّين والليبراليّين العقلانيّين. ذاك أنّ العالم نقائض وأقاصٍ تُعرَف بالمجاز والرمز اللذين يُستخدمان بإفراط في تمجيد الأبطال كما في إدانة من يقابلهم من شياطين، وفي عالم الرومنطيقيّة يحضر معاً الأبطال والشياطين الذين يتجاوزون حدود الحياة العاديّة، وهم يحضرون بكثرة وإفراط. هكذا نلاحظ حتّى يومنا هذا احتمالاً خصباً بتجاور الإعجاب بمثقّف ماركسيّ وبمثقّف فاشيّ أو رجعيّ، فيما يكاد يندر أن يقترن الإعجاب بأيّ منهما وبمثقّف ليبراليّ، أو ديمقراطيّ محافظ. والفارق بين الليبراليّ والرومنطيقيّ المثقل بخلفيّة توتاليتاريّة لا يقتصر على الموقف من العنف بوصفه صانعاً دائماً للتاريخ، بل أيضاً يطاول حقيقة النظر إلى العالم الإمبراطوريّ الذي يعاني التوتاليتاريّ ويكابد قبل أن يقرّ بنهايته أو بالانشقاق عنه، ما يعود جزئيّاً إلى امتلائه بالتاريخ الملحميّ وبلوحاته الباهرة، فيما الليبراليّ ابنٌ نجيب ليس فقط للدولة الأمّة، بل أيضاً لواقع الانقطاعات النوعيّة العظمى في التاريخ، حيث تتراجع كثيراً فكرة التكرار والاستعادة لمصلحة فكرة الجديد. إلى ذلك، واستطراداً، هناك فارق نوعيّ بين تفكير المجتمع مأخوذاً في حالة من التشكّل والتبلور والاستقرار، وهو دأب المثقّف الديمقراطيّ والليبراليّ، وتفكيره كما لو أنّه في حالة من العصف الدائم[٣٣].

ولأنّ المعاناة من لوازم العاطفيّة الرومنطيقيّة، وتطلّبٌ لا تستقيم بدونه، فإنّ الرمزيّة تغدو

المذهب المركزيّ في الفكر الرومنطيقيّ كلّه[٣٤]. ذاك أنّ اللغة، وسواها من الوسائط، لا تكفي لنقل المعاناة التي تكابد صعوبة التعبير عمّا لا يُعبّر عنه، بل صعوبة وصفه أصلاً. وقد سبق لشليغل أن سأل: «وهل يمكن القبض على المقدّس؟»، وأجاب: «لا، لا يمكن مطلقاً القبض عليه لأنّ مجرّد فرض الشكل [عليه] يشوّهه». وفي عجز التعبير والتعقّل عن اللحاق بالمعاناة، يسود التنقّل من أقصى التفاؤل إلى التشاؤم، والعكس بالعكس، ولا يعود مهمّاً أن تتناقض الأقوال أو تتضارب، حيث تنمّ هذه عن حسابات عقلانيّة ضيّقة ومضجرة. فالمهمّ هو الحركة، حركة هذه الأفكار ونبضها وحيويّتها التي تكسر طبيعة ما هو معطى، وتتمرّد على الأشكال والقواعد والمعايير والأتيكات المرهفة كما عرفها القرن الثامن عشر التنويريّ. وهذا ما يوفّر مدخلاً رومنطيقيّاً إلى التعدّديّة، لا بوصفها تعايشاً بين مختلفين، بل بوصفها تعايشاً بين نقائض ممّا عرفناه لاحقاً، في صيغ أخرى، في نظريّات «التجاوُر» *juxtaposition* ما بعد الحداثيّة. وامتداداً لثانويّة المعنى والإنجاز، قياساً بأولويّة المعاناة والنيات، لا تعود الأفكار قابلة للتنفيذ أصلاً، إن لم نقل إنّ عدم تنفيذها هو بالضبط بعض سحر الرومنطيقيّة. ذاك أنّ التنفيذ، أي الترجمة إلى واقع، يلغي سحر الصورة بأن يجعلها ممكنة التحقّق، أي كريهة ومرفوضة وعاديّة.

حبّ أم كراهية؟

وبدوره، يجادل كاسيرر بأنّ القوميّة الرومنطيقيّة «كانت نتاج حبّ، لا، كما حال أشكال كثيرة لاحقة من القوميّة، نتاج كراهيّة»[٣٥]. بيد أنّ كاسيرر لا يلبث أن يعترف بأنّ المشاكل العمليّة أسقطت الكثير من هذه التصوّرات الأولى للرومنطيقيّين القوميّين الألمان. هكذا، ومع الحروب النابوليونيّة، بدأ الشكّ يتسلّل إليهم في ما خصّ «شَعْرَنة» الحياة السياسيّة، كما بدأت القضيّة القوميّة لدى عدد من شعراء الرومنطيقيّة تتغلّب على تلك التصوّرات والمثالات الأبكر. فعند شعراء كشليغل وهنريش فون كلايست مثلاً، حلّت الكراهيّة المُرّة حيث حلّ الحبّ من قبل. وهي تجربة لا تغني عن ملاحظة الضعف في المناعة السياسيّة والواقعيّة لدى الرومنطيقيّ، والقابل للانجراف مع الحدث بوصفه «كشفاً» و«تجلّياً». فحتّى حين تتولّى الرومنطيقيّة ريادة قضايا تقدّميّة، فإنّها تنعطف عنها وتلوذ بنظرة متشائمة ويائسة ما إن تتعرّض تلك القضايا للهزيمة أو الانتكاس. ذاك أنّه «كائنةً ما كانت الحماسات والعواطف»، كما كتبت أرنت،

«وبغضّ النظر عن مدى ارتباطها بالفكر والعقل، فإنّها بالتأكيد تتموضع في القلب الإنسانيّ. والقلب الإنسانيّ ليس فقط مكاناً معتماً، بحيث لا تستطيع عين إنسانيّة أن تخترقه، بل إنّ صفات القلب تحتاج إلى الحماية من ضوء الجمهور العامّ كي تنمو وكي تبقى ما أُريد لها أن تكونه، [أي] الحوافز الأشدّ داخليّة والتي ليست للاستعراض العامّ»، فإذا كان القلب لا يخفق إلّا حين يكون مكسوراً أو عرضة لصراع يمزّقه، فإنّ حقيقة ذاتيّة كهذه لا تسود «خارج حياة الروح وداخل حيّز الشؤون الإنسانيّة»[٣٦].

فالانفعال والتفاؤل والتشاؤم والكلام على بدايات ونهايات بناءً على حدث صارخ بعينه، هي أدوات العمل التي تعتمدها العاطفة الرومنطيقيّة وتجد تتمتها في نبذ التماسك، حيث المشاكل قيد التناول «أكبر من أن» تُصاغ أو أن يُعبّر عنها. هكذا، مثلاً، يصف برلين منهج برودون في التفكير على النحو الآتي: «إنّ المنهج الذي يوصف به كلّ شيء على شكل مفهومين متضادّين، بما يجعل كلّ عبارة تبدو للتوّ واقعيّة ومفارقة، هو ما ناسبَ موهبة برودون في سكّ عبارات حادّة وآسرة، و[ناسبَ] حبّه للتعبير اللاذع، ورغبته في الحركة، وقابليّته الحادّة للاستفزاز. فكلّ شيء [عنده] تناقضيّ: المِلكيّة سرقة، وأن تكون مواطناً هو أن تكون محروماً من الحقوق، والرأسماليّة هي في وقت واحد استبداد القويّ بالضعيف والأقلّ بالأكثر، وتراكم الثروة يعني أن تنهب، وإلغاؤها يعني أن تحطّم القواعد الأخلاقيّة»[٣٧].

فبرودون، ابن الأصول الفلّاحيّة الذي ظلّ طوال حياته يتذكّر جمال الريف في المقاطعة التي أتى منها، والمشاهِدَ التي كان يستعيدها بتفصيل دقيق صديقُه وتلميذه وابن منطقته الرسّام غوستاف كوربيه، بقي مجتمعه الأمثل مجتمع فلّاحين متلاحماً ومستقلاً ومكتفياً ذاتيّاً. ومع أنّه كان مثقّفاً واعترف بأهميّة العمل الفكريّ، إلّا أنّ العمل اليدويّ للفلّاح أو الحِرَفيّ هو ما استولى على وعيه. وعلى مدى كتاباته، كما في كتابات فوضويّين كثر، هناك نوستالجيا بادية لما اندثر وانقرض من فضائل، غالباً ما تكون مُتخيَّلة، لمجتمع زراعيّ بسيط دمّرته الآلات والقيم الزائفة لأصحاب المعامل والمال. وللحفاظ على علاقة مباشرة بين ما يستهلكه المرء وما ينتجه، فإنّ الشرط الأوّل، في عرف برودون، هو إلغاء كامل العلاقات الماليّة كالإقراض والتبادل. ذاك أنّه ما إن يختفي المتموّلون والمصارف، بل المال نفسه، حتّى تعود العلاقات الاقتصاديّة بين البشر إلى بساطتها الطبيعيّة والصحّيّة. وبالفعل، قام برودون في ١٨٤٩ بمحاولة قصيرة

وفاشلة لمباشرة الإصلاح كما يراه، من طريق بنك للشعب لا يملك رأس مال ولا يحقّق ربحاً، إلّا أنّ في وسع زبائنه أن يراكموا أرصدة مقابل سلع أنتجوها بأنفسهم، وهكذا راحوا يقايضون سلعاً بسلع من غير حاجة إلى مال.

لقد آمن بقوّة بوجود عنف كامن في البشر وبأهميّة اللاعقلانيّ في أفعالهم، ما جعل المفكّرين اليمينيّين اللاحقين، وكذلك فلاسفة العنف الفوضويّ، ينظرون إليه بوصفه أحد سادتهم. وكان العنف عنده غالباً ما يتشخصن، ويعبّر عن نفسه في زفرات غضب ضدّ اليهود ومثليّي الجنس أو حيال الأمّة الإنكليزيّة، كذلك كان يدعو إلى عقوبة الموت واستخدام التعذيب، علماً بأنّه كان، في لحظات أكثر تعقّلاً، يسائل حقّ المجتمع في ممارسة العقاب. وعلى مدى حياته وكتابته، احتفظ برودون ببيوريتانيّة متطرّفة، خصوصاً في المسائل الجنسيّة، بحيث غدا من فضائل العمل الصارم والجدّيّ لديه تقليص الرغبة الجنسيّة وتوفير وسائل طبيعيّة للسيطرة على نموّ عدد السكّان. وكان على الدوام مناهضاً للنِّسويّة، إذ إنّ البيت مكان المرأة، وليس من بديل متوافر لها سوى أن تكون ربّة أسرة وإلّا عُدّت مومساً. وهو كان شديد الارتباط بأمّه وقيمها الفلاّحيّة لجهة عدم التبذير ونكران الذات ممّا ظلّ يعتبره صفات مثلى في النساء. فالعائلة بالتالي هي أساس المجتمع عند برودون، وهو متعلّق بالبساطة الفلّاحيّة للعائلة التي صدر عنها، وهنا يختلف عن باقي «الاشتراكيّين الطوباويّين» كما أسماهم كارل ماركس.

أمّا في السياسة المباشرة، فلم يخرج برصيد أفضل أو أشدّ تجانساً. فحينما انتُخب برودون إلى عضويّة الجمعيّة الوطنيّة، اقتصر عمله فيها على أدوار محض سلبيّة، إذ وفقاً لما قال هو نفسه: «لقد صوتُّ ضدّ الدستور، لا لأنّه يحتوي على أشياء لا أوافق عليها، ولا يحتوي على أشياء أوافق عليها. لقد صوتُّ ضدّ الدستور لأنّه دستور». وبعد أن شنّ في مطالع ١٨٤٩ هجوماً عنيفاً على لويس نابوليون، المنتخب حديثاً لرئاسة الجمهوريّة، وتعرّض للسجن بسببه، رحّب بديكتاتوريّته وهاجم الديمقراطيّة الليبراليّة وحقّ الاقتراع العامّ.

ولاحقاً، في القرن العشرين، احتفل ببرودون يمينيّون متطرّفون بوصفه سلفاً لهم، واعتُبر جَدّاً إيديولوجيّاً أعلى لشارل موراس و«العمل الفرنسي»، بل، في ظلّ حكومة فيشي، وُجّهت إليه التحيّة كممثّل للاشتراكيّة «الفرنسيّة» الحقّة، قياساً بالاشتراكيّة الماركسيّة «الروسيّة».

لقد كان لتصوّراته اللاعقلانيّة التي تدور حول الطبيعة العنفيّة للبشر وبيوريتانيّته واحتقاره الانتخابات والبرلمانات وكلّ ما يتّصل بالحياة الديمقراطيّة أن أسّست التعاطف الذي عامله به مفكّرون فاشيّون. كذلك انقاد، مدفوعاً بفهم غريب ومتطرّف للأقلّيّات وللفيدراليّة، إلى الدفاع عن اليسوعيّين لتأييدهم استقلال الكانتونات في الحرب الأهليّة السويسريّة عام ١٨٤٦. والأغرب أنّه، في الحرب الأهليّة الأميركيّة، كان صلباً في تأييده الجنوبَ، مؤكّداً أنّ التضحية بحقوق الولايات الجنوبيّة، مقابل السياسة الاتّحاديّة المناهضة للعبوديّة، تعني أن يصبح الزنوج بروليتاريّين بدل أن يكونوا عبيداً، وهذا في رأيه لا يُعدّ تقدّماً. كذلك أثار غضبَ الليبراليّين جميعاً بهجماته العنيفة على ماتزيني وغاريبالدي لأنّهما أرادا فرض وحدة قوميّة مصطنعة على سكّان إيطاليا المتنوّعين وغير المتجانسين، ولم يتعاطف مع الحقّ في تقرير المصير، متفرّداً بين الكتّاب الراديكاليّين لزمنه في معارضته المطالبة البولنديّة بالاستقلال، على اعتبار أنّ دولة بولنديّة مستقلّة ستقع كلّيّاً في أيدي الأريستوقراطيّة الرجعيّة[٣٨]. فصاحب العبارات الإطلاقيّة والشعاراتيّة من قبيل «المِلكيّة سرقة» و«الله شرّ»، الذي كانه برودون، إنّما انساق وراء حالة شعوريّة تتّسع للجرح النرجسيّ وللكبرياء والكرامة، فضلاً عن النوستالجيا إلى ماضٍ ما، بما يحيل تلك العناصر على بوصلة تعيّن اللون الإيديولوجيّ لصاحبها، فتأخذه ذات اليمين وذات اليسار.

ونفهم، على نحو مشابه، لماذا كان للكثير من أفكار جورج سوريل جاذبيّته على أقصى اليمين، ولماذا قضى السنوات الأخيرة من حياته وهو أقرب إلى «العمل الفرنسيّ» ممّا إلى أصدقائه الفوضويّين السابقين. وكما في حالة برودون، الذي كرّمه «العمل الفرنسيّ» إيّاه، هناك في أعمال سوريل حنين إلى ماضٍ مندثر كان فيه الناس يتّحدون بروابط أعمق من الأدوات «الميكانيكيّة» التي اخترعها المنظّرون الليبراليّون الدستوريّون والوضعيّون. فالطبيعة المشبوبة عاطفةً والحماسيّة اللتان وسمتا كتاباته، خصوصاً أشهرها، «تأمّلات في العنف»، المنشور في ١٩٠٦، عبّرتا عن وعي كان قد سبقه إليه نيتشه، من أنّ المجتمع الحديث ضعيف ومتردّد في استخدام العنف، حتّى للدفاع عن نفسه. وكما أنّ للعنف أثراً تطهيريّاً، فإنّ الإيمان بالتغيير شرط شارط لإحداثه. فالمنظّمات التي تصمد للتاريخ والقضايا التي تنتصر هي تلك التي يوحي بها إيمان لاعقلانيّ، وليس تلك المرتكزة على بناء فكريّ وتحليل عقلانيّ. فهو المعجب

بتجربة الكنيسة الكاثوليكيّة التي رآها تدلّل دوماً على قدرة مدهشة على البقاء، آمن بأنّ المسيحيّة لن تختفي لأنّ قابليّتها الصوفيّة شيء حقيقيّ جدّاً في البشر، فيما تُظهر التجربة أنّ حدّتها لا تنخفض على مرّ العصور، ولا يُضعفها التطوّر العلميّ. وأمّا الخطر الذي قد تواجهه الكنيسة ممثّلاً بفقدان سلطتها، فلا يتأتّى إلّا عن قبولها بالمساومة مع الليبراليّة ومحاولة إعطاء لاهوتها شكلاً عقلانياً"[٣٩].

فنقابيّة سوريل بالتالي كانت مجرّد جزء من نقده غير المنهجيّ للمجتمع ومن نقده للمثقّفين وللسياسيّين العقلانيّين والبورجوازيّين. أمّا عن اتّصاله بالقادة النقابيّين، فلم يدم أكثر من سنوات قليلة، فيما جعلته مناهضته المثقّفين وانهجاسه بالعنف الديناميكيّ أقرب إلى موسوليني (الذي كتب مراجعة لكتابه «تأمّلات في العنف» لدى ظهوره في إيطاليا) ممّا إلى راديكاليّي الفوضويّة. هكذا انتقل سوريل من النقابيّة الثوريّة إلى أقصى اليمين، وهذا ما قد يبدو نوعاً من إعادة التموضع داخل حقل فكريّ عريض واحد، أو أنّه تنوّعٌ في الوحدة ذات المصدر الذاتيّ والعاطفيّ، حيث تتغلّب دلالات الكلام السحريّة على دلالاتها المفهوميّة المضبوطة.

صوتا المثقّف والنبيّ

لقد كانت الرومنطيقيّة بالأساس حركة مثقّفين وأدباء وفنّانين، خصوصاً منهم الأخيرين. والحقّ أنّ حلم العودة إلى القرون الوسطى أو إلى مجتمع زراعيّ مساواتيّ كثيراً ما يتحكّم بالمخيّلات ويتجسّد في مشاريع بصريّة، وهو ربّما كان مصدر انجذاب أصحاب الحساسيّات الغنيّة بالأبعاد الرمزيّة والجماليّة إليه. وتبعاً للنشأة الثقافيّة هذه، وللتعامل مع الشأن العامّ من منطلق ثقافيّ وعاطفيّ، فقد نشأ لبس، أو تداخل، بين صوت النبيّ وصوت المثقّف، أقلّه في الثقافة الألمانيّة المشبعة بمناهضة نابوليون وغزوه. والحال أنّ النزعة الثوريّة عموماً، في حضّها الآخرين على تغييرٍ يجتثّ المألوف ويبتدئ الجديد كلّيّ الجدّة، معرّضة لإغراء النبوّة أصلاً. وكان هيردر قد آمن بأنّ إحدى أكثر وظائف الكائنات الإنسانيّة عمقاً أن يعبّروا ويتكلّموا، وبالتالي فكلّ ما يفعله الإنسان إنّما يعبّر عن طبيعته بأكملها، أمّا إن لم يعبّر عن تلك الطبيعة فهذا لأنّه أخرسَ نفسه أو قيّدها ممارِساً حدّاً على طاقاته. وكان للفكرة هذه أن شكّلت مصدراً

بعيداً للتعبيريّة التي ترى إلى الفنّ بوصفه عملاً تواصليّاً أساساً. إلّا أنّ ما عصف بألمانيا وجد أشكاله الأكثر هدوءاً في البلدان الأخرى، ولا سيّما أنّها شهدت كلّها تعرّض الهويّات المألوفة لخلخلة عميقة. ذاك أنّ حافز الربح الذي كان وسيلةً، صار مع انتصار الرأسماليّة هدفاً، بحيث إنّ أهل مدينة جنيف في ١٧٦٤ مثلاً، وكما وصفهم روسّو، ما عادوا يستلهمون الرومان والإسبارطيّين والأثينيّين، بل صاروا تجّاراً وحِرَفيّين وبورجوازيّين دائمي الانشغال بمصالحهم الخاصّة وبتجاراتهم، وباتت الحرّيّة تعني لهم الحيازة والتملّك أساساً.

وفي هذا التعميم لسوق العمل لم تنج الثقافة والفنّ والأدب من آثار ذلك. ففي النصف الثاني من القرن الثامن عشر، أصبح المثقّفون والفنّانون والكتّاب، وإلى حدّ أكبر كثيراً من السابق، يعملون في السوق لتصريف إنتاجهم الثقافيّ. وقد يربك بعضَ نقّادنا الثقافيّين المعاصرين دائمي الشكوى من «تسليع الثقافة»، والذين لا تستوقفهم تجربة أقدم عهداً لآل مديتشي الفلورنسيّين، التذكير بالإسبانيّ فرانشيسكو غويا (١٧٤٦-١٨٢٨) الذي، رغم كونه رومنطيقيّاً، رسم بورتريات الملوك والأمراء وعائلاتهم، وعاش على عوائد رسمه، في أحد أقلّ بلدان أوروبا تطوّراً رأسماليّاً. ذاك أنّ الخارق والمُعجِز، كالإلهام والعناصر «الروحيّة» غير المرئيّة، شرعا يتقلّصان فيما انفتح الباب لرعاية الحكّام والأمراء للنشاط الفنّيّ، ولبيع الكتب واللوحات بوصفها سلعاً لا تحول أهمّيّتها دون تتجيرها. ووجد مُنتجو الثقافة أنفسهم يواجهون تناقضاً غير معهود بين مُنتَجهم وقيمته التبادليّة، ويتلقّون التأثيرات العميقة للنظام الاجتماعيّ الاقتصاديّ الناشئ. وقد ترافق التحوّل هذا مع تطوّر إيديولوجيّ هو الذي بدأت بواكيره مع عصر النهضة ليندفع إلى نهاياته المنطقيّة في النصف الثاني من القرن الثامن عشر: إنّه الشكوكيّة المنهجيّة والعقلانيّة مصحوبة بالروحيّة العلميّة والتقنيّة. فعملاً بروحيّة التنوير، غالباً ما طُبّق نموذج العلوم الطبيعيّة والرياضيّة على فهم الكائنات الإنسانيّة وحلّ مشكلاتها، وفي إنكلترا خصوصاً اتّخذت هذه الروحيّة شكلها التجريبيّ والنفعيّ مع جون لوك وديفيد هيوم، ولا سيّما مع جيريمي بنثام. فالبورجوازيّ قد يستمتع بالطبيعة وبأعمال الفنّ الرومنطيقيّ، خصوصاً في عطلاته وفي أجوائه العائليّة، بل قد يهتمّ بجمع التحف الفنّيّة واستعراضها أو المتاجرة بها، لكنّ الثقافة البورجوازيّة على العموم لم تكن رومنطيقيّة، إذ إنّ ما أثار حماستها هو تحديداً التقدّم التقنيّ. وعند البورجوازيّة عموماً، وفي صياغة لهوبسباوم،

«احتلّت الفنون ككلّ موقعاً ثانياً قياساً بالعلوم. فالمتعلّم البريطانيّ أو الصناعيّ أو المهندس الأميركيّان قد يقدّرونها (...) لكنّ جهوده الثقافيّة الفعليّة ستتّجه نحو نشر المعرفة وتطويرها». وحتّى حين يكون البورجوازيّ رومنطيقيّاً، فإنّ أحلامه ستبقى تلك المتعلّقة بالتقنيّة: فالشبّان الذين حرّكهم سان سيمون أصبحوا مخطّطي قناة السويس وشبكات خطوط الحديد التي عُوّل عليها ربط أجزاء الكون كافّة.

هكذا، وفي بيئة الفنّانين المحبطين بالجديد والذين لم يُسعفهم الحظّ، رغم زعمهم لوناً معلَمَناً من ألوان النبوّة، باتت «العبقريّة» أحد الاختراعات المميّزة للحقبة الرومنطيقيّة. فإلى جانب «عبقريّة الشعب» الهيردريّة، دفعت الرومنطيقيّة إلى تقديس تلك «العبقريّة» المحتقنة التي تعكس فائض الذات المضغوطة وتملك روحاً غير قابلة للتحليل. وهي روح ينبغي تركها تعمل على هواها، وبلا حدود، بغضّ النظر عن نتائج عملها. وما دامت هذه العبقريّة تقيم في المثقّف أساساً، ولا سيّما الفنّان والأديب، فقد تعاظم، في البيئة هذه، تقديس المثقّف كصاحب نشاط بالغ النخبويّة، له على الناس (الذين يتّهمهم غالباً بعدم فهمه) حقّ التبجيل. لكنْ إذا صحّ أنّ النجاح التجاريّ ليس دائماً مُستَحَقّاً، فالصحيح أيضاً أنّ الفشل التجاريّ ليس هو الآخر سبباً لزعم صاحبه امتلاك «العبقريّة».

في الأحوال كافّة، اكتسبت صورة الفنّان المبدع والمتمرّد ملمحاً جديداً في أواسط القرن التاسع عشر، على أيدي أشخاص «مجّدوا المخدّرات والإفراط في الكحول والفسوق والتشرّد» بوصفها محفّزات ضروريّة للإلهام، وكان بودلير من كبار هؤلاء. ومع نهاية القرن أصبح الانسلاخ عن المجتمع البورجوازيّ، إلى درجة غير مسبوقة، نمطيّاً في المواقف الفنّيّة. وهو ما ذهب أعمق، وتعاظم بشكل أكثر منهجيّة بكثير ممّا سبق، واجداً تعبيره الأكمل في مبدأ «الفنّ للفنّ». وفي هذا المنحى، كثيراً ما اجتمع انسحاب من العالم، حيث حقّقت الرأسماليّة انتصارها الكاسح، وتركيز على التعبيرات الخاصّة والداخليّة «الأشدّ نقاءً» للفرد[٤٠].

ومن طينة مشابهة لطينة النبيّ، قُدّت صورة البطل كثمرة أخرى للتلاقي بين النخبويّة الفائضة حتّى العبقريّة والذاتيّة التي لا تُحَدّ حرّيّتها ومخيّلتها، ولأولويّة نياتها على نتائج أعمالها. وكانت، في أواخر القرن الثامن عشر، قد نشأت فكرة البطولة التي يمارسها كلّ من

كرّس نفسه، حتى الموت، لقيم معيّنة، بغضّ النظر عن وجاهة تلك القيم. ففي محاضرات كارليل الستّ الشهيرة في ١٨٢٠، عن البطل والبطولة، والتي أُشيرَ قبلاً إليها، أكّد الكاتب تفوّق قيم الروح الخالدة، وأنّ الإيمان، بغضّ النظر عن مضمونه، أهمّ ما تنتجه الحياة والحضارة والثقافة. فالحياة رهينة الإيمان، فيما الأبطال المتفوّقون هم الذين ينفذون إلى سرّ التاريخ ويكونون، بعطيّة إلهيّة، أداته. أمّا الناس، أو الجماهير، فأقرب إلى عطالة لا يبثّ الحياةَ فيها إلّا البطل الذي قد يكون سياسيّاً أو نبيّاً أو قائداً عسكريّاً، لكنّه هو، وكائناً من كان، مَن يوقظ الجماهير من خمولها وبدائيّتها ويرفعها إلى حياة سامية. وأمّا «المسخ الأخرس» فهو حال البلدان التي، مثل روسيا حينذاك، تخلو من الأبطال، فلا يعوّضها هذا الغيابَ أيّةُ ضخامة أو شساعة فيها. ولأنّ المجتمعات الديمقراطيّة والمؤسّسات البرلمانيّة لا تتيح المجال لاستعراض البطولة، فهي ظلّت موضع كره كارليل واحتقاره.

وبالنسبة إلى برلين، فإنّ ما جمع بين ورثة الرومنطيقيّة والفاشيّة اللاحقة ليس اللاعقلانيّة ولا الإيمان بالنُّخب بذاتها، إذ يشترك في هاتين النزعتين عديد الإيديولوجيّات. أمّا أساس التلاقي فذاك التصوّر المتعلّق بالإرادة التي لا يمكن توقّعها، أكانت إرادة رجل أو جماعة تطلق من الحركة ما يفيض عن قدرات التعقّل والتوقّع والتنظيم. هكذا كان لا بدّ للبطولة أن تأتي مقرونة بفكرة الشباب الزاخرة بالحيويّة، والقادرة على إتيان الأعمال الجبّارة المنتَظَرة منها. وأكثر مَن يلازم البطل هو الشهيد الذي تتجسّد فيه أعلى مراتب تكريس النفس لقضيّة ما، وأعلى مراتب تغليب النيّات على النتائج. فكما أنّ القلّة خير من الكثرة، فإنّ الفشل والفناء أنبل من النجاح والبقاء، أو كما يسمّى أحياناً عيشاً عاديّاً أو ذليلاً. وهذا معطوفاً على مصدر عدميّ لم يبارح الوعي الرومنطيقيّ مفاده أنّه ما دام المجتمع سيّئاً، وما دام ما من شيء قابل للإصلاح، فليسقط إذاً المجتمع وليُدَمّر كلّ شيء. فالجمع بين حبّ المنتصر البطل وحبّ المهزوم مصدره، في الحدّ الأدنى، حبّ القتال البطوليّ الذي به، وبحسمه في أيٍّ من الاتّجاهين، تُحسم الأمور، ولا تُحسم بأعمال حائرة في هويّاتها وذات نقاء ملوّث، تخلو من التحدّي وتصطبغ بالحسابات أو بالسياسة والديبلوماسيّة والمناورات الوضيعة.

ولئن ذهبت الفاشيّة الإسبانيّة بعيداً في تمجيد الموت (كما عبّر شعارها الشهير «يحيا الموت»)، فإنّ الرومنطيقيّين راوحوا بين تفضيل الموت على الحياة وإزالة الفوارق بينهما أو اعتبار الأوّل

وجهاً من وجوه الثانية. فقد وصل مثلاً احتقار الاستقرار والتنظيم والنجاح ببايرون إلى افتراض أنّ الموت المبكر هو وحده ما ينقذه من تقدّم «محترم» في السنّ. كذلك استرسل الشعراء الرومنطيقيّون الأوروبيّون في الحديث عن مباهج الموت وتمجيده، وعن كونه ما تكتمل به الحياة نفسها[٤١].

والحال أنّه في أواسط القرن التاسع عشر، حين غدا واقع المجتمع الصناعيّ مكرّساً ومحسوماً، كما كُتبت الغلبة لأفكار التنوير ولتسيير المجتمعات على هديها، بدأت تنحسر القوى والأشكال الرومنطيقيّة. ففي بريطانيا، وكما لاحظ هوبسباوم، ماتت الحركات الاجتماعيّة الأقدم التي ارتبطت بقسوة البدايات الصناعيّة، وفي عدادها اللّدّيّة (نسبةً إلى العامل نِد لود)، التي ردّت بتحطيم الآلات على مظالم الثورة الصناعيّة[٤٢]. وفي فرنسا، نشأ ما يشبه الانقطاع عن الرومنطيقيّة في الأدب، وهو ما كان رمزه الأبرز كبير الواقعيّين فلوبير الذي أنتج «فضحاً» للحبّ الرومنطيقيّ في روايته «مدام بوفاري» (١٨٥٧)، التي كانت أيضاً «تشريحاً تفصيليّاً في بلدة ريفيّة»[٤٣].

وفعلاً بدأ ذاك البناء يتداعى حينذاك ليعاود انفجاره العاصف، ولو في سياق مختلف، مع نهايات القرن التاسع عشر ومطالع العشرين. لكنْ في هذه الغضون، تصلّبت نظرة إلى المحيط والعالم ترى ما قبل الواقع وما بعده، وما تحته وما فوقه، إلّا أنّ الواقع نفسه هو ما تأبى أن تراه.

الهوامش

١ عن Paul E. Sigmund (ed.). The Ideologies of the Developing Nations. Praeger. 1969. p. 97

٢ وهي الصيغة التي عُرفت اختصاراً بـ«ناساكوم» (Nasakom)، التي تؤلّفها الأحرف الأولى من أسماء الإيديولوجيّات الثلاث.

3 Roger Scruton. A dictionary of Political Thought. Pan Books. 1982. PP. 413-414.

4 Isaiah Berlin. The Roots of Romanticism. Chatto & Windus. London. 1999 (edited by Henry Hardy). pp. 1-2.

وسوف يكون المرجع أعلاه أحد مراجع خمسة سترافقنا في ما خصّ تاريخ الرومنطيقيّة وسجالاتها، لذا لن يتكرّر ذكرها عند كلّ استدانة منها، والأربعة الباقية هي:

Michael Lowy and Robert Sayre. Romanticism Against the Tide of Modernity. Duke. 2001.

و E.J.Hobsbawm. The Age of Revolution. Abacus. 1977

و Ernest Gellner. Nationalism. Weidenfeld & Nicolson. 1997

و Ernst Cassirer. The Myth of the State. Yale. 1974

٥ ورغم مرور الزمن والضمور الجزئيّ للرومنطيقيّة، لم يتأثّر هذا البُعد الحادّ في مناهضة الرأسماليّة بوصفه بوصلتها. هكذا، وفي البيئة الرومنطيقيّة أو المتأثّرة بها على نحو أو آخر، بقي نقد المجتمعات الرأسماليّة يتقدّم بأشواط بعيدة على نقد ظاهرات كالستالينيّة أو النازيّة، بل يمكننا القول إنّ نزعة العداء لأميركا، بسبب ولا سبب، إنّما تجد بعض تعليلها هنا، أي بوصف أميركا البلد الذي ذهبت فيه الرأسماليّة إلى الحدّ الأبعد. والمدهش، كما يقول لوفي وساير، أنّ بعض النقد الذي طاول المجتمعات الستالينيّة، ومنه ما صدر عن منشقّين من أبناء تلك المجتمعات، إنّما أخذ عليها ما هو مشترك بينها وبين الرأسماليّة، كالصناعة والعقلنة، بحيث إنّ تيّارات ماركسيّة معارضة لموسكو السوفياتيّة لم تجد في وصف تلك التجربة ما هو أكثر من أنّها «رأسماليّة دولة». وهو أيضاً ما يصحّ في بعض البيئويّين الخضر الذين ظهروا في البلدان الاشتراكيّة السابقة، كما في روائيّ معادٍ للشيوعيّة بقدر ما هو معادٍ للرأسماليّة والحداثة كألكسندر سولجنتسين. فكما كانت النازية والمحرقة سبباً وجيهاً لنقد أفكار الفعاليّة والحداثيّة الوظيفيّة

أو الأداتيّة، ممّا عبرت عنه مبكراً «مدرسة فرانكفورت»، فإنّ الأنظمة الاشتراكيّة في أوروبا الوسطى كانت سبباً لنقد أفكار التنوير حول إخضاع الطبيعة لأهداف إنسانيّة، بغضّ النظر عن أكلاف ذلك. فقد تشكّلت في السبعينيّات، خصوصاً في تشيكوسلوفاكيا، معارضة «تجمع الانشقاق الأخلاقيّ إلى النقد البيئيّ»، كان من أتباعها يومذاك الكاتب المسرحيّ الشابّ فاكلاف هافل، الذي ما لبث أن تحوّل في أواخر الثمانينيّات إلى أبرز رموز الثورة على الشيوعيّة. انظر مثلاً Tony Judt. Postwar – A History of Europe since 1945. William Heinemann. London. 2005. pp. 492-3

6 Hannah Arendt. The Origins of Totalitarianism. Harcourt. 1976. PP. 165.

7 Barrington Moore Jr. Social Origins of Dictatorship and Democracy – Lord and Peasant in the Making of the Modern World. Penguin University Books. 1966. pp. 20-21 & 426-9.

8 Karl Mannheim. Conservatism – A Contribution to the Sociology of Knowledge. Routledge & Keagan Paul. 1986. p. 66.

٩ بالطبع فالرومنطيقيّون في إعلائهم للذاتيّ واستصغارهم للموضوعيّ، لا يستوقفهم أنّ برنامجهم هذا غير قابل للتحقّق إلّا في المجتمعات البورجوازيّة الحديثة. ذاك أنّ أولئك الأفراد لا يتطوّرون إلى أفراد ذاتيّين، ولا يستكشفون ويُنمّون عوالمهم الداخليّة ومشاعرهم، إلّا في سياق الصراع مع كونٍ يرونه قائماً على التنميط والتشييء.

١٠ عن Hannah Arendt. The Origins…. PP. 167-8

11 Karl Mannheim. Conservatism…. p. 116.

12 Ryszard Kapuscinski. The Other. Verso. 2008. PP. 67-8.

13 A.C. Grayling. Democracy and its crisis. One World. 2017. p. 89-91.

14 Hannah Arendt. On Revolution. Penguin Books. 1965. p. 124.

١٥ وكان التوكيد الذاتيّ هذا يتّخذ أحياناً شكله العنفيّ، كما في مسرحيّات حركة «العاصفة والتوتّر» (Sturm und Drang) الألمانيّة والأدبيّة في ستينيّات القرن الثامن عشر وسبعينيّاته. ففي موازاة احتفال هيردر بحالات امتناع التقدّم (die Ruckstandige) وبالعضويّ والحدسيّ، وبتأثّر بروسّو، عبّرت تلك الحركة عن قلق عاطفيّ بالغ الحدّة، مصحوب برفضها المعاييرَ الأدبيّة النيوكلاسيكيّة، ضامّةً، في من ضمّت، شيلر الشابّ وغوته.

١٦ وهذا، عند برلين، هو المعتقد الرومنطيقيّ العميق المناهض للتنوير في ما خصّ الفنّ، والذي كان له تأثيره

الكبير على نقّاد بالغوا في التعويل على اللاوعي ودوره. وهو ما لا يبعد كثيراً عن هيردر الذي اعتبر بدوره أنّ الغناء والرقص الشعبيّين (الفولكلوريّين) صياغة لروحٍ داخل الأمّة ليست تامّة الوعي بما تفعله.

١٧ بطبيعة الحال، تحتفظ الحركات البيئيّة المعاصرة بالكثير من هذه المقدّمات، إلّا أنّ أجنحتها الأشدّ تقدّميّة أحدثت تحوّلاً نوعيّاً، إذ بات الإنسان ومصلحته موضع التركيز. فمعهما جرى الانتقال من الدفاع عن «الطبيعة الأمّ» و«الطبيعة العذراء» كهدف قائم بذاته، إلى الدفاع عن طريقة عاقلة وعقلانيّة في الاستفادة من الطبيعة وعدم تبديد مواردها، بما يخدم البشر على نحو أفضل. فالبيئويّة الاجتماعيّة، على عكس البيئويّة الطبيعيّة، تبرّر استثمار الطبيعة لخدمة الإنسان شرط عقلنة هذا الاستثمار وترشيده. فهي بالتالي من نتائج فائض نزعة الأنسنة الذي تنتقل مفاعيله الإنسانيّة إلى الحيوان والطبيعة.

18 Hannah Arendt. The Origins…. P. P. 35 & 67-8.

١٩ ممّا تجدر الإشارة إليه أنّ أفكار روسّو أثّرت في سياسيّين ومثقّفين عرب في النصف الأوّل من القرن العشرين، كالرئيس التونسيّ الحبيب بورقيبة الذي كتب، كطالب في السوربون، رسالة عنه بوصفه حرّك فيه «حبّه الرومنطيقيّ للحريّة»، والكاتب المصريّ محمّد حسين هيكل الذي درس أيضاً في فرنسا، وأصدر في وقت لاحق كتاباً عن روسّو الذي جمع بين «القيم الروحيّة» و«حبّ الحرّيّة». عن Majid Khadduri. Arab Contemporaries: The Role of Personalities in Politics. Johns Hopkins. 1973. PP. 122 & 196-7.

20 Alfred Cobban. A History of Modern France. Vol. 1: 1715-1799. Pelican. 1975. p. 115.

٢١ راجع: J. L. Talmon. Origins of Totalitarian Democracy. W W Norton & Co. 3rd edition. 1970

و Hannah Arendt. On Revolution… سبق الاستشهاد.

٢٢ انظر Irving Louis Horowitz. Radicalism and the revolt against Reason: The Theories of George Sorel. Routledge & Kegan Paul. London. 1961

و Isaiah Berlin. «George Sorel» in: Essays in Honour of E.H.Carr. C. Abramsky (ed.). Palgrave Macmillan. 1974. pp. 3-35.

قبل سوريل، كانت الأساطير الجرمانيّة القديمة مركزيّة في الفنّ، وينبغي أن تكون كذلك في السياسة بالنسبة إلى الموسيقار الكبير ريتشارد فاغنر الذي رسم نفسه نبياً لعظمة قوميّة ستأتي. أمّا أسطورة التفوّق الآريّ عند هيوستون تشامبرلين، فلا تقلّ عن كونها مفتاح التاريخ.

23 Gerald R. Cragg. The Church and the Age of Reason 1648-1789. Penguin Books. 1981. p. 254

وقد وجدت الدينيّة من غير دين، مستقرّاً لها في الكثير من النظريّات الثوريّة والخلاصيّة للقرنين التاسع عشر والعشرين، فلم يكن بلا دلالة، مثلاً لا حصراً، أن يسمّي سيرغي نتشائيف، كبير مُنظّري الفوضويّة الروسيّة، كتابه: «كتاب التعليم الدينيّ الثوريّ».

٢٤ في ما خصّ الإسلام، تتعاظم الهوّة، تبعاً لضعف الميثولوجيا، وللنظر الصارم إلى عبادة الطبيعة (حجر، شجر، نهر...) كفعل وثنيّ، والأهمّ درجة التعالي المطلقة التي تحيط بالله، ولا سيّما في الصيغة السنيّة للإسلام.

٢٥ انظر الفصل الأوّل من: Benedict Anderson. Imagined Communities: Reflections on the Origin and Spread of Nationalism. Verso. 1991

٢٦ سهّل هذه المهمّة في حالتي العرب واليهود أنّ اللغة القوميّة هي أيضاً لغة مقدّسة.

٢٧ أمّا عند هامانّ فلا يوجد أصلاً شيء اسمه الفكر وشيء اسمه اللغة. فنحن حين نفكّر نفكّر برموز وبكلمات، ما يعني بالضرورة استحالة الترجمة. وهذا فضلاً عن أنّ تلك الرموز والكلمات تخاطب شعباً بعينه، هو بالضرورة شعب تلك اللغة، في أحاسيسه ومخيّلته.

٢٨ لكنّ برلين الذي يرفض التبسيط في شأن هيردر، يعتبر أنّ إسهاماته الأساسيّة الثلاثة تتعلّق بالشعبويّة والتعبيريّة والتعدّديّة: الشعبويّة بوصفها أهميّة الانتماء إلى جماعة أو ثقافة، والتعبيريّة كمبدأ يرى أنّ النشاط الإنسانيّ عموماً، والفنّيّ خصوصاً، يعبّر عن كامل شخصيّة الفرد أو الجماعة، وهو ما يكمّله التصوّر القائل إنّ كافّة أشكال التصوّر الذاتيّ الإنسانيّ فنّيّة بمعنى ما، ثمّ التعدّديّة كإقرار بقيم كثيرة من دون أن تكون متساوقة أو متناسقة أو متكاملة. وهكذا يستخلص برلين من هيردر تمييزاً بين الوطنيّة المحبّذة، ومصدرها في الطبيعة، والقوميّة العدوانيّة المنفّرة التي تستدعيها وتطلقها الدولة. ذاك أنّ الطبيعة تخلق «أمماً» ينبغي التمثّل بها والولاء العاطفيّ لها، لكنّها لا تخلق «دولاً» تتأدّى عنها سياسات تقتل بشراً أو تمتهنهم أو تسيء إليهم. كذلك فإنّ هيردر، الذي لم تنقطع صلته بالكثير من أفكار التنوير، لم يأخذ بالصوفيّة، على عكس هامانّ.
Isaiah Berlin. Vico and Herder. Two studies in the history of ideas. Chatto & Windows. London. 1980. pp. 146-153 & 163-167.

٢٩ انظر مثلاً: G. Mosse. The Crisis of German Ideology. New York. 1964. Chap. 1

30 Albert S. Lindemann. Esau's Tears: Modern Anti-Semitism and the Rise of the Jews. Cambridge. 1997. pp. 83-4.

31 Hannah Arendt. The Origins.... P. 226.

٣٢ منذ كتابه «كفاحي» قدّم هتلر الثقافة الآريّة بوصفها تركيباً يجمع العقل اليونانيّ إلى التقنيّة الجرمانيّة،

وثمّة أدبيّات نازيّة تؤكّد أنّ المطلوب ليس معاداة التقنيّة، بل تحريرها من سيطرة المال و«المادية اليهودية».

٣٣ التحوّلات من الليبراليّة إلى الفاشيّة ليست معدومة بالكامل، لكنّها أقلّ كثيراً جدّاً، ولا سيّما في بيئات المثقّفين الأكثر جدّيّة. وربّما كان المثل الأبرز في إيطاليا، وربّما عموم أوروبا، هو جيوفاني جنتلِ الذي مثّل ذات مرّة الصبغة الإيطاليّة من الليبراليّة، وكان لا يزال «رسميّاً» ليبراليّاً حين تسلّم، عام ١٩٢٢، وزارة التعليم في أولى حكومات موسوليني، قبل أن تتسارع خطاه نحو الفاشيّة.

٣٤ وهو، عند برلين، ما ينجم عن امتزاج موقف فيخته في الإرادة وموقف شيلنغ من اللاوعي بوصفهما العنصرين التكوينيّين البارزين في المعتقد الجماليّ للحركة الرومنطيقيّة، وبالتالي في معتقداتها السياسيّة والأخلاقيّة.

٣٥ ينفي كاسيرر أن تكون الرومنطيقيّة هي ما سبّب بالتوتاليتاريّة، لأنّ النظرة التوتاليتاريّة في الرومنطيقيّة تطاول الثقافة، لا السياسة. فالرومنطيقيّون لم يقصدوا تسييس العالم، بل «شَعْرَنته»، بحيث يخترق الشعر سائر مجالات الحياة الإنسانيّة، كالدين والتاريخ وحتّى العلوم الطبيعيّة. إلى ذلك، فوعيهم الحادّ بالفرديّة هو ما يشكّل، عنده، تعارضاً آخر مع التوتاليتاريّة، إذ هم لا يضحّون بالفرديّة أو الإنتاج الثقافيّ من أجل دولة توتاليتاريّة.

36 Hannah Arendt. On Revolution. pp. 96-97.

37 Isaiah Berlin. Karl Marx. Princeton and Oxford. 5th ed.. 2013. P. 106.

وكان قد سبق لموسوليني أن وصف نفسه ذات مرّة بأنّه في وقت واحد «أريستوقراطيّ وديمقراطيّ، ثوريّ ورجعيّ، بروليتاريّ ومناهض للبروليتاريا، سلميّ ومناهض للنزعة السلميّة». عن Hannah Arendt. The Origins.... P. 168.

٣٨ راجع في ما خصّ سيرة برودون James Joll. The Anarchists. 2nd ed. Methuen. 1979. pp. 45-62.

٣٩ انظر في ما خصّ أفكاره: Irving Louis Horowitz. Radicalism and the revolt against Reason: The Theories of George Sorel. Routledge & Kegan Paul. London. 1961

و Isaiah Berlin. «George Sorel».... pp. 3-35.

40 Michael D. Biddis. The Age of the Masses. Penguin. 1977. pp. 156-7.

٤١ انظر مثلاً: Jacques Choron. Death and Western Thought. Macmillan. 1973. chap. 19.

42 E. J.Hobsbawm. Industry and Empire. Pelican. 1978. p.91.

43 Alfred Cobban. A History of Modern France. Vol. 3: 1871-1962. Pelican. 1975. p.75.

المساهمة العثمانيّة والتركيّة

لم تكن الرأسماليّة والتنوير سبب الردّ الرومنطيقيّ، أو الهوى الرومنطيقيّ، في المشرق العربيّ - تلك الرقعة الجغرافيّة الممتدّة من مصر إلى العراق. فهذان، الرأسماليّة والتنوير، لم يبلغا أصلاً الشأو الذي يستثير في وجههما ردّات فعل تتبلور في مدارس فكريّة أو أمزجة ثقافيّة. لكنّ ما عادل الدور الذي أدّته الرأسماليّة والتنوير في أوروبا[1] كان الحضور الأوروبيّ في المشرق العربيّ، بوصفه إخضاعاً واحتلالاً، إلى جانب انطوائه على قدر من الرأسماليّة والتنوير غير المثيرين أصلاً للاطمئنان. وكان ما كرّس الشعور بفداحة هذا الدور الأوروبيّ، بوصفه فصلاً عن الطبيعة وعن الماضي، ومنعاً لمن يعانيه من «تحقيق الذات»، أمرين:

شموليّة هذا الحضور التي تعادل شموليّة الرأسماليّة والتنوير في أوروبا، بحيث إنّ كلّ شيء تقريباً، بما فيه نقد أوروبا نفسها، إنّما أُخذ عن أوروبيّين. أضيف إلى ذلك ما صحبه من عجز لدى مُتلقّيه عن تعقّل ذاك الحضور داخل سياقه الكونيّ، بوصفه التعبير عن اندفاع أوروبا، الصناعيّة والرأسماليّة والتنويريّة، إلى خارج حدودها، وما ينجم عن ذلك من صياغة للعالَم كعالَم، لا كمناطقَ وأقاليم، ومن توحيدٍ له يتمّ للمرّة الأولى في التاريخ. فما دام هذا التوحيد

بالغ المراتبيّة والقسوة، يتّخذ الفتح شكلاً أساسيّاً له، تراجعت القدرة على رؤيته ككلّ، لتطغى ثنائيّة لا تغطّي إلّا جزءاً صغيراً من شبكة العلاقات، عن مستعمِر ومستعمَر، وقويّ وضعيف، وناهب ومنهوب، وباتت قابليّة الارتداد إلى وعي تآمريّ يفسّر تفوّق الغرب قابليّةً شديدة الخصوبة[٢]. وقد يجوز القول إنّ العجز عن استيعاب أسباب ذاك التقدّم هو ما مهّد له وعي سلطانيّ مهزوم، ومكتئب بانهيار السلطنة، مصحوب برومنطيقيّة بسيطة ذات طبيعة حِرَفيّة وأبرشيّة، ليدفعه إلى المدى الأبعد، ولو بالانقلاب عليه كما سنرى لاحقاً، وعي أتاتوركيّ حرَكيّ، سطحيّ وقمعيّ وعلمويّ.

وفي مراجعة سريعة لمحطّات ذاك التاريخ، العثمانيّ ثمّ العربيّ، يتكشّف كم كانت الصلة بالغرب طاغية، في السياسة والاقتصاد والثقافة والأفكار، وفي التنظيم والثورة، كما في الحرب والسلم، بحيث يكاد يستحيل التمييز بين «الذات» و«الآخر»، فيما يشوب هذا التداخُلَ صراعٌ من طبيعة عاطفيّة ورومنطيقيّة حادّة. وفي وسع علاقة كابوسيّة كهذه أن تشتمل على سائر العناصر التي ينسبها علم النفس إلى اجتماع الحبّ والكراهيّة في شعور واحد. فهي قابلة للردّ إلى تعادُل عاطفيّ مصدره ناجم عن الطفولة المبكرة، وإلى انفعالات متعارضة يصدر تعارضها عن اختلاف الحالات التي تعيشها الأنا داخل الشخص نفسه، وربّما إلى شعور مُعذِّب لصاحبه مفاده أنّ الصراعات المتعادِلة التي تتحكّم بالعلاقة مع موضوع الحبّ ستعيش إلى ما لا نهاية، وسيكون هذا التعايش المديد والمحتّم صعباً ومُعذّباً ومُمزِّقاً بالتالي. أمّا بعض أكثر مَن تتمكّن منهم علاقة الحبّ – الكراهيّة هذه فهم النرجسيّون، حيث يقترن نازع الدفاع المحموم عن الهويّة الذاتيّة، المولّد للكراهية، ونازع الذوبان في الهويّة الأخرى، المولّد للحبّ[٣].

لكنّ هذا الانضواء في «مذهب» «غريب»، يصبغ سائر المذاهب بصبغته، هو الرومنطيقيّة، إنّما يُلزم حكماً بالعودة إلى التاريخ العثمانيّ بحثاً عن المصادر والأصول في تجربتنا. فباستثناء مصر منذ الاحتلال الإنكليزيّ في ١٨٨٢، يمكن القول إنّ تاريخ ذاك المشرق جزءٌ من التاريخ العثمانيّ ومن تفاعل السلطنة مع أوروبا. ويمكن الزعم، بقليل من المخاطرة، أنّ هذه العاطفيّة الحادّة، أكانت تماهياً أم رفضاً، حماسةً أم عداءً، تحمل بعض التذكير بعلاقة الألمان بالفرنسيّين (حرب الثلاثين عاماً في القرن السابع عشر كخلفيّة، ثمّ الغزو النابوليونيّ خصوصاً، لكنْ أيضاً

حروب ١٨٧٠ و١٩١٤ و١٩٣٩...). فقد بدا منذ عهد محمود الثاني (١٨٠٨ - ١٨٣٩) أنّ رغبة اللحاق بأوروبا لا يفوقها كثافةً وضخامةً إلّا الخوف من الأكلاف التي ينبغي للسلطنة دفعها مقابل طلب التساوي هذا، وهو التخلّي عن «الهويّة»، أي بترجمة أشدّ واقعيّة ومنظوريّة، أن تكفّ السلطنة عن كونها سلطنة[4]. وهذا ما سبّب الآلام التي يستحيل النظر إلى التاريخ العثمانيّ المتأخّر، السياسيّ كما الثقافيّ والفكريّ، بدونها. ففضلاً عن الميراث السلطانيّ العريق، كمصدر اعتزاز مؤكّد، كانت تركيّا من بلدان العالم القليلة التي لم تعرف الاستعمار. فهي بالتالي بلد يَفتح البلدان ولا يُفتح. وكان ما يضاعف الرَضيّةَ التي انطوت عليها تلك العلاقة مسلسل الحروب العثمانيّة - الروسيّة المتتالية والموجعة، حيث نشب، منذ قيام السلطنة، أكثر من عشر حروب، أربع منها في القرن الثامن عشر، وأربع أخرى في القرن التاسع عشر. وبالطبع كان للموقع الجغرافيّ دوره في تعقيد مسألة الهويّة، إذ إنّ تركيّا آسيويّة وأوروبيّة، ومتوسّطيّة وشرق أوسطيّة[5]. وفي هذا المعنى جاءت «التنظيمات»، ما بين ثلاثينيّات القرن التاسع عشر وأوائل سبعينيّاته، والتي أملتْها العلاقة غير المتكافئة مع الأوروبيّين، محاولة للتوفيق وسّعت الجرح النرجسيّ أكثر ممّا داوتْه.

وقد عبّر عن الواقع هذا، في وقت لاحق، وبنبرة قوميّة حادّة وجريحة، أنور باشا، أبرز قادة «لجنة الاتّحاد والترقّي»، عارضاً أحوال الأمّة ومواجهتها لـ «مؤامرات الغرب»: «لا يمكن المرءَ أن ينسى السهول والمروج المرويّة بدماء أجدادنا، وأن يتخلّى عن تلك الأماكن التي كانت مربطاً لخيول الفرسان الأتراك لأربعمائة عام، وعن مساجدنا ومقابرنا، وخلوات الدراويش، وجسورنا وقلاعنا، و[لا يمكن] تركها لعبيدنا، والسماح بطردنا من روميليا [الروملّي] إلى الأناضول: فهذا أمر فوق طاقة الإنسان»[6].

طريقان ونتيجتان

تلك العلاقة بأوروبا سلكت، في واقع الأمر، طريقين: واحدة عسكريّة عبّدتها الاتّفاقات والتفاهمات مع ألمانيا، لتشهد انتكاساتها الكبرى مع الحرب العالميّة الأولى وهزيمتها المدوّية، والأخرى ثقافيّة جسّدتها صلة معقّدة ومرتبكة، لم يُكتَب لها النماء، مع الأفكار والقيم الديمقراطيّة والليبراليّة على اختلافها.

فمن بين كلّ الجماعات في الشرق الأوسط، عرف ضبّاط الجيش تجربة التعرّض الأطول والأشدّ كثافة للتأثير الغربيّ. وهذا، وفقاً لبرنارد لويس، أحد أبرز دارسي الشرق الأوسط وتركيّا المعاصرة، ما قد يساعد في تفسير الظاهرة الشرق أوسطيّة، غير المعهودة في أنحاء العالم الأخرى، عن «الضابط المهنيّ بوصفه رأس حربة التغيّر الاجتماعيّ»[٧].

لكنْ لماذا بروسيا، ومن بعدها ألمانيا، تحديداً؟ هنا يتضامن التقليد العسكريّ العريق وضعف الحضور الاستعماريّ قياساً ببريطانيا وفرنسا كي يخلقا تلك الجاذبيّة الألمانيّة، التي عزّزها، عند القادة العسكريّين الأتراك الأكثر معرفة واطّلاعاً، أنّ ألمانيا كافحت الفرنسيّين في عهد نابوليون، ثمّ حاربتهم لإنشاء وحدتها في ظلّ قيادة بيسمارك غير المعروفة بأيّ هوى ليبراليّ[٨]. وهذا كلّه مدعاة للإعجاب بعدد من القيم التي تُعليها الرومنطيقيّة، كالمعاناة والتضحية وحسّ الفرادة، وسببٌ للتطلّع إلى ألمانيا كمثال، خصوصاً أنّ ردّتها القوميّة على فرنسا نابوليون، وعلى العقلانيّة الفرنسيّة، كانت أيضاً ردّاً ثقافيّاً بالمعنى الأعرض دلالة للكلمة. ثمّ إنّ ألمانيا، إلى هذا، غالباً ما كانت على تناحر مع روسيا، ذاك الجار الشماليّ والعدوّ التقليديّ لتركيّا.

والأمر بدأ مبكراً نسبيّاً، بقدر ما نمّ عن غلبة التحديث الماديّ أو الأداتيّ، وبالتحديد منه العسكريّ، على كلّ حداثيّة فكريّة أو مجتمعيّة. ذاك أنّ تحديث الجيش العثمانيّ كان مصدر العلاقة ببروسيا تماماً كما كانت هذه العلاقة شرطاً لذاك التحديث. ففي ١٨٢٦، مع محمود الثاني، ألغي الجيش الإنكشاريّ وذُبح أفراده، كذلك حُرّمت الطريقة البكداشيّة التي نُسبوا إليها. هكذا أعيد تنظيمه على أسس أوروبيّة، وعلى اعتقاد مفاده أنّ الضبّاط البروسيّين خيرة ضبّاط العالم عهدذاك. ولأنّ بروسيا ليست جاراً حدوديّاً ولا منافساً ومصدر خطر، فقد دُعي وفد بروسيّ إلى تركيّا كي يزوّدها بالنصائح اللازمة في ما خصّ تدريب الجيش وتنظيمه. وكان على رأس ذاك الوفد فون مولتكه، الذي بات المستشار العسكريّ للقائد العثمانيّ حافظ باشا، ومولتكه هو الذي لمع نجمه لاحقاً بوصفه رئيس الأركان البروسيّ الذي هندس الانتصارات على النمسا وفرنسا. وفي الأحوال كافّة بقي المدرّبون والمستشارون الألمان مع الجيش العثمانيّ من ١٨٣٥ حتى ١٩١٨. ولئن صحّ أنّ بعض الشبّان الأتراك الذين أرسلوا إلى الخارج، ابتداءً من ١٨٣٠، بهدف الدراسة العسكريّة، درسوا في باريس ولندن وفيينا، بقي أنّ الأثر الألمانيّ ظلّ الكاسح والحاسم الذي ترتّبت عنه نتائج سياسيّة بعيدة[٩].

والحال أنّ القرن العشرين الشرق أوسطيّ إنّما افتُتح بإطلاق سكّة حديد برلين - بغداد الشهيرة عام ١٩٠٣، لوصل ألمانيا - التي سعت إلى إقامة مرفأ على الخليج الفارسيّ - بالسلطنة، فيما كانت إسطنبول ماضية في إرسال ضبّاطها للتدرّب في برلين واستدخال نموذجها العسكريّ وتبيئته. لكنّ القفزة النوعيّة في العلاقة إنّما جدّت بعد انقلاب «لجنة الاتّحاد والترقّي» عام ١٩٠٨، ويمكن التدليل بأنور باشا خصوصاً على هذه العلاقة. ففي ١٩٠٩، عُيّن أنور، أو عيّن نفسه، ملحقاً عسكريّاً في برلين، ضمن سياسة مفادها تغليب الخارج على شؤون الداخل، ولم يكن اختياره لدور كهذا غير إقرار بأهميّة ألمانيا الفائقة، وبحماسة العهد الجديد لتوثيق الصلة بها. وفعلاً نسج أنور علاقات جدّيّة مع العسكريّين والسياسيّين الألمان، وعاد معجباً بالثقافة الألمانيّة، داعياً ضبّاطاً ألماناً إلى إصلاح الجيش العثمانيّ في العهد الجديد. وبنتيجة مفاوضاته، بوصفه وزير الحرب، للتوصّل إلى تحالف سرّيّ مع الألمان ضدّ الروس، وبسبب تيقّنه من انتصار ألمانيا، انخرطت الإمبراطوريّة العثمانيّة في الحرب العالميّة الأولى. وإثر توقيع معاهدة تحالف في آب ١٩١٤، حضر الجنرال الألمانيّ أوتو ليمان فون ساندرز على رأس بعثة عسكريّة إلى إسطنبول التي كانت تتدفّق عليها القروض والمعونات الألمانيّة، ما جعل الاعتماد كاملاً على برلين، حتّى إنّ جنرالاً ألمانيّاً هو فريدريش برونسارت فون شلندورف تمكّن من تولّي رئاسة أركان الجيش العثمانيّ.

لكنْ على رغم الصيت الثوريّ الذي اكتسبه بسبب انقلاب ١٩٠٨، فإنّ شخصيّة أنور تبقى نموذجيّة في تعبيرها عن رجعيّة إيديولوجيّة واجتماعيّة تأبى القطع مع العالم السلطانيّ بعلاقاته وأفكاره وطموحاته. فهو، مثلاً، اقترن بأميرة عثمانيّة وانضمّ إلى العائلة المالكة كصهر للسلطان، وبعد هزيمة الحرب العالميّة الأولى، عمل على تنظيم الشعوب ذات الإثنيّة التركيّة في آسيا الوسطى ضدّ السلطة السوفياتيّة، وفي ١٩٢٢ قُتل في انتفاضة «الباسماشي» (المهاجين) في تركستان ضدّ الجيش الأحمر[١٠]، بوصفه شهيد الإسلام. أمّا عداؤه للبلاشفة الروس، الذي قاده إلى تلك المغامرة، فلم يصدر عن أيّ وعي يتعدّى الوعي الإمبراطوريّ الطورانيّ[١١] الممتزج بإسلامٍ تشكّل تركيّا روحه وذراعه. فيومذاك «كانت حركات المقاومة المسلمة الأبكر ضدّ الاختراق والتوسّع الإمبرياليّين، في القوقاز الروسيّة وشمال أفريقيا الفرنسيّ والهند البريطانيّة والهند الشرقيّة الهولنديّة، دينيّة كلّيّاً في مصادر استلهامها وإيديولوجيّاتها وأشكالها في التعبير.

ولم يبدأ بالظهور، قبل جيل من الحكم الاستعماريّ على الأقلّ، تصوّرٌ جديد عن الصراع بين رعايا الإمبراطوريّات المسلمين – تصوّرٌ للحكم الأجنبيّ بوصفه «إمبرياليّة»، ولمقاومته كنضال في سبيل الحرّيّة القوميّة والاستقلال»[١٢].

من القوّة إلى العنف

وهذا ما يتيح القول إنّ خطّ القوّة، المشدود إلى ألمانيا، اخترق السلطنة العثمانيّة، معظم سنوات القرن الأخير من حياتها، وصولاً إلى انقلاب «الاتّحاد والترقّي»، ومن بعده الكماليّة، كما سنرى لاحقاً. ولنا أن نضيف إلى هذا الخطّ، ولو كمجرّد هامش، التأثير الذي مارسته التجارب النضاليّة التي عرفها الجنوب الأوروبيّ، ذو التطوّر الرأسماليّ والتنويريّ الضعيف. فقد عرف عام ١٨٦٥ المحاولة الأولى لإنشاء جماعة سياسيّة محدّدة بادر إليها ستّة مثقّفين أتراك كوّنوا منظّمة سرّيّة. ولئن لم يُعرف الكثير عن البرنامج الأصليّ للأخيرة، فالواضح أنّ تأثّرها مؤكّد بـ «الكاربوناري» (الفحّامين) الصقلّيّة، الثوريّة والسرّيّة في مطالع القرن التاسع عشر[١٣]، التي ولدت أيضاً ردّاً على الحكم النابوليونيّ. والمعروف أنّ «الكاربوناري» كانت من أهمّ الحركات الثوريّة الأوروبيّة التي سبقت ثورات ١٨٤٨، وحفّت بها نزعات رومنطيقيّة حادّة، كذلك انضوى فيها مثقّفو الطبقة الوسطى وكثيرون من قادة حركة التوحيد والتنوير (*Risorgimento*) الإيطاليّة، كجيوسيبي ماتزيني وجيوسيبي غاريبالدي الشابّين، من غير أن تتعفّف عن ممارسة الاغتيالات. وبدورها كانت الجماعة العثمانيّة الوليدة هذه قد نمت بسرعة، وباتت، منذ ١٨٦٧، تُعرف بـ «تركيّا الفتاة»، وهي التسمية التي استوحيت من تسميات «إيطاليا الفتاة»، التي أسّسها ماتزيني في ١٨٣١، و«فرنسا الفتاة» و«ألمانيا الفتاة» ممّا سبق أن استخدمه ثوريّون أوروبيّون في عقود أسبق (دلالة على الشباب والحيويّة، لا على نسويّة توحي بها الترجمة العربيّة). وهذا فضلاً عن التسمية الأخرى، وهي «العثمانيّون الجدد» أو «العثمانيّون الشبّان» (*Yeni Osmanlilar*) التي ما لبثت أن ظهرت مستوحيةً كذلك تسميات أوروبيّة أسبق. أمّا بعد «العثمانيين الشبّان»، فشكّل طلّاب الطبّ أوّل تعابير المعارضة المنظّمة للسلطان عبد الحميد، باسم «الاتّحاد العثمانيّ»، ومثل «العثمانيّين الشبّان» جعلوا «الكاربوناري» الإيطاليّة نموذجاً يستلهمونه.

ويمكن، هنا، تحديد نقطة تقاطع يجسّدها الانقلاب العثمانيّ عام ١٩٠٨، حيث عاين عن كثب منفّذوه الضبّاط ورؤساؤهم المتمركزون في سالونيكا، تجربة مقدونيا التي وضعت اليونان ضدّ البلغار، والمقدونيّين ضدّ الطرفين. فهناك نشأ، بحسب وصف إيلي كيدوري، أحد أكثر التنظيمات الإرهابيّة إثارة للرعب في العالم الحديث: المنظّمة الثوريّة المقدونيّة التي انبثقت من صراع إيديولوجيّ لا رحمة فيه[١٤]. وبالتالي، إذا كان السلاح الألمانيّ في أيدي الضبّاط الشبّان من الانقلابيّين هو ما يثبّتهم في السلطة، ويوفّر القوّة للأمّة، كائناً ما كان تعريفها، فإنّ التجربة التي تعرّفوا إليها في مقدونيا تجعلهم على أتمّ الألفة مع عنف يتجاوز حدود الشرعيّة ويهدّد، أقلّه كاحتمال، بتبديد القوّة نفسها. وبالفعل، فإنّ أعمال الضبّاط هؤلاء، حين وضعهم الانقلاب في السلطة، جاءت استئنافاً لتلك التعاليم المقدونيّة، يندرج في الخانة هذه اغتيال الخصوم والمؤامرات وإجراء انتخابات مزوّرة واللجوء إلى التخويف والابتزاز بالعنف، كما حصل مع اقتحام أنور باشا، مجلس الوزراء، وكان مصحوباً بمسلّحين أطلق أحدهم النار على وزير الحرب وأرداه. ويتحدّث كيدوري استطراداً عمّا يسمّيه «توحّش السياسة» في حقبة «تركيّا الفتاة»، الذي برز بطرق شتّى كبيرة وصغيرة. وكان من ذلك أنّ الصحف الموالية للعهد الجديد شرعت تستخدم عناوين من نوع: سلاح ورصاصة وسكّين وقنبلة[١٥].

انتقائيّة الثقافة والأفكار

في المقابل، إنّ طريق العلاقة الثقافيّة والفكريّة بأوروبا الديمقراطيّة بدت بالغة الانتقائيّة، ولم تكن معبّدة على النحو الذي عرفته العلاقات العسكريّة والنضاليّة التي استوحت البلدان والمناطق الأوروبيّة الأقلّ تطوّراً، اقتصاديّاً كما فكريّاً. فبحسب لويس في تأريخه تركيّا الحديثة[١٦]، لم يكن القادة الأوائل لـ «تركيّا الفتاة» سياسيّين، بل كانوا شعراء وكتّاباً، فيما شكّل الأدب مدخلهم إلى السياسة، ما ساهم في إثقال نظرتهم التاريخيّة وتحليلهم الموضوعيّ بمسائل الهويّة و«الذات» بحدّتها وتناقضاتها.

وهذا ما يوضحه استعراض سريع للمثقّفين الثلاثة الذين رمزوا آنذاك إلى التحوّلات المذكورة، ولم يكونوا قليلي التماسّ مع أوروبا وثقافتها وتجاربها، وهم إبراهيم شناسي وضيا باشا غوكالب ونامق كمال: أوّلهم شارك في ثورة ١٨٤٨ في فرنسا حين كان طالباً هناك، والثاني كان مترجماً

لكتب فرنسيّة، ونُفي إلى باريس، ومنها إلى لندن وجنيف، وقد درس على نفسه الفلسفة الفرنسيّة وعلم الاجتماع في سنوات تسع قضاها في منفى أناضوليّ. أمّا الثالث، وهو أهمّهم، فعمل في الكتابة والترجمة قبل هربه إلى فرنسا، حيث انهمك في إصدار نشرات معارِضة وترجمة نصوص فرنسيّة، ليقضي آخر سنوات حياته سجيناً، في ظلّ عبد الحميد، ويموت في المنفى. ولئن ارتبط اسم نامق كمال في تركيّا بفكرتي الحرّيّة[١٧] والوطنيّة المُستمَدّتين من الثورة الفرنسيّة، فإنّ الوطنيّة عنده ظلّت إسلاميّة بقدر ما كانت تركيّة، وظلّ حريصاً على التقاليد الإسلاميّة يدافع عنها في مواجهة الانتقادات ذات المصدر الغربيّ. فتأثّره بالأفكار الغربيّة لم يحل دون اعتباره الغرب مسؤولاً عن تأخّر العالم الإسلاميّ، إذ إنّ ذاك التأثّر لا يعني التخلّي عن الذات، ولا سيّما أنّ الإسلام وثقافته يملكان ما يعادل أفضل ما في الغرب، بل إنّ بعض ما هو متقدّم في الغرب نفسه إنّما هو مأخوذ من الإسلام. ومع أنّ نامق استمدّ نظريّاته من مونتسكيو، إذ أثّر فيه «روح القوانين» وبدأ يترجمه ثمّ جعل، ابتداءً بـ ١٨٦٣، ينشر ترجمته، كما تأثّر بروسّو وببرلمانَي لندن وباريس، فقد لازمه ميل قويّ إلى اكتشاف أوجه التشابه المفترضة مع الثقافة المحلّيّة والدينيّة، مُركّزاً على أهميّة الحرّيّة وعلى الربط بين حقوق الإنسان والحكومة البرلمانيّة، وجاهداً للعثور في الماضي الإسلاميّ على أصول لتلك الأفكار. هكذا ماثلَ سيادةَ الشعب بالبيعة، ووجد في السُّوَر القرآنيّة مقدّمات لبعض الأفكار الدستوريّة الأوروبيّة، وهو ما فعله زملاء آخرون له[١٨].

وكان نامق كمال يعارض مُحقّاً الضغط الأوروبيّ لمنح الأقلّيّات ضمانات يتميّزون بها عن سائر المواطنين، معتبراً أنّ مثل هذا تدخّل خارجيّ مرفوض، وأنّه غير عادل حيال المسلمين وتمييز ضدّهم. وأضاف غوكالب، الذي كان واحداً من الداعين الأوائل لتغريب التعليم في الإمبراطوريّة، فكرة أخرى، هي أنّ المساواة لا يمكن إحرازها ما دامت لمسيحيّي السلطنة مرجعيّات تتعدّى الحكومة العثمانيّة. إلّا أنّ الاعتراضات الوجيهة لكمال وغوكالب وسواهما تخسر الكثير من وجاهتها وصدقيّتها حين لا ترافقها المطالبة بإضعاف موقع الدين، وهو الإسلام في هذه الحال، في الحياة والمفاهيم السياسيّة والفكريّة المعمول بها. بيد أنّ هذا الانتقاص الطوعيّ من «الذات» هو ما لم يكن مُتَخَيَّلاً حصوله عهدذاك. فكان دالّاً، مثلاً، أنّ النشرة الأولى التي أصدرها «العثمانيّون الشبّان» عام ١٨٦٨ باسم «حرّيّت» (حرّيّة) ضمّ عددها الأوّل افتتاحيّتين يُعتقد أنّ نامق كمال كتبهما، الأولى بعنوان «حبّ الوطن من الإيمان»،

تتناول الوطنيّة وتطرح فكرة الوطنيّة العثمانيّة، فيما حملت الثانية العنوان القرآنيّ «وشاورهم في الأمر»، مشدِّدة على حكومة تمثيليّة تقوم على المَشورة أو الشورى.

وعموماً تباينت آراء «العثمانيّين الجدد»، لكنّهم ظلّوا موحّدين في رغبتهم الحفاظَ على الإمبراطوريّة العثمانيّة، الشيء الذي ترك تأثيراته اللاحقة على أبنائهم الروحيّين من منفّذي انقلاب ١٩٠٨، ومن بُناة الجمهوريّة بعدذاك. ويبدو أنّ فكرة الرابطة الإسلاميّة، أي الجبهة المشتركة للمسلمين ضدّ الخطر المشترك للإمبراطوريّات المسيحيّة، إنّما ولدت بين «العثمانيّين الشبّان» في ستينيّات القرن التاسع عشر وسبعينيّاته، «وكان نموذجا القوميّة والوحدة الألمانيّتين والإيطاليّتين قد أوحيا بها جزئيّاً»[١٩].

وربّما ظلّت النقاشات حول «الجمهوريّة» الأبعد أثراً بين المحاور التي طاولتها السجالات. فنامق كمال وضيا غوكالب أيّدا مفهوم «الجمهوريّة» النظريّ، لكنّ الأوّل تساءل أيضاً: «ألم يكن الإسلام نوعاً من الجمهوريّة عند ظهوره؟». وفي بضع مناسبات، تحدّث الإصلاحيّ اللاحق مدحت باشا، المتأثّر بتلك الكتابات، عن المفهوم المذكور، كما تبادل الرسائل مع السياسيّ الجمهوريّ الفرنسيّ ليون غامبِتّا حول الموضوع. مع ذلك لم يظهر مَن يقترح الجمهوريّة للدولة العثمانيّة لاعتبارهم أنّ أمراً كهذا غير عمليّ بسبب حدّة العداء المحافظ لها. والحال أنّ مصطفى كمال نفسه لم يجرؤ على استخدامها إبّان نضاله التحرّريّ، علماً أنّه تحدّث في ١٩٢١ عن تركيّا ديمقراطيّة، إلّا أنّه لم يرَ إمكان اعتناقها الجمهوريّة. وهو لم يستعمل التعبير المذكور بأيّ معنى إيجابيّ إلّا يوم ١١ أيلول ١٩٢٣، أي قبل سبعة أسابيع على إعلانها وبعد قرابة عام على إلغاء الخلافة.

ولئن لم تنتج «التنظيمات» قاعدة لتطوّر النزعة الجمهوريّة، فهي وفّرت مادّةً يمكن تلك النزعة أن تُبنى عليها. وهذا ما كانه مفهوم «السيادة الشعبيّة» (*hakimiyet-i ahali*) التي أكّد نامق كمال خصوصاً فضائلها. فالحكومة تعود إلى الشعب، كما قال، وينبغي أن تكون تحت رقابة الجميع، بينما تحدّث مدحت، وقد تولّى الصدارة العظمى، عن «إدارة دستوريّة... في ظلّ سيطرة الشعب»، مؤكّداً إيمانه بـ «السيادة الوطنيّة» التي اعتبر أنّها كامنة في الإسلام[٢٠]. أمّا الوطنيّة العثمانيّة الجديدة التي قال بها الإصلاحيّون، فعنتْ تعاوناً ندّيّاً بين الشعوب على تعدّد مذاهبهم للحفاظ على الإمبراطوريّة، مع معارضة أيّ تنازل خاصّ يُقدّم إلى المسيحيّين

إذعاناً للمطالب الغربيّة. فقد اعتقد «العثمانيّون الجدد» أنّ في الوسع إصلاح الامبراطوريّة وإحياءها من داخل نطاق التقليد الإسلاميّ والشريعة اللذين اعتبروهما صالحين جدّاً وتقدميّين ومَرِنين بما يكفي لكي يُسمح باستيراد مؤسّسات جديدة من أوروبا وتبنّيها. ويبدو أنّ أغلبهم آمن بالتفوّق الإسلاميّ التركيّ فيما بين الشعوب المتّحدة للإمبراطوريّة الموحّدة، وهو ما كان يرفع نسبة التناقض الذاتيّ في كتاباتهم. فعلي سوافي، الذي ربّما كان الأكثر تعصّباً وشوفينيّة، لم ينكر أنّ «كلّ السكّان الذين يشكّلون الإمبراطوريّة العثمانيّة اليوم إنّما ينتمون إلى قوميّة واحدة هي: العثمانيّة»[٢١].

دستور بلا دستوريّين

في هذه الغضون كان مدحت باشا يُعَدّ الرجل القويّ ورمز الإصلاح في السلطنة، هو الذي بدأ حياته العامّة موظّفاً لدى الباب العالي، ثمّ زار أوروبا وهو في السادسة والثلاثين، ليُبدي في وقت لاحق كفاءة إداريّة بوصفه والياً على بغداد. فهو كان يحمل أفكاراً متقدّمة نسبيّاً حول أهميّة الدستور والحدّ من سلطة السلطان واللامركزيّة والمساواة بين المواطنين بمعزل عن أديانهم. وفي ظلّه كباب عالٍ، صدر الدستور العثمانيّ أواخر ١٨٧٦، متأثّراً بالدستور البلجيكيّ لعام ١٨٣١ الذي يُنيط بالمَلك، لا بالهيئة المنتَخبة، وضعه موضع التنفيذ. لكنّ دور مدحت ودستوره لم ينجم عن تطوّر تركيّ داخليّ، ولا سيّما في بيئة السلطة نفسها. ففي ١٨٧٦ كان مفهوم «الدستور»، لدى الأتراك الذين يجيدون معنى المصطلح، يشمل أفكار البرلمان والجسم التمثيليّ والقدرة على الحدّ من سلطة السلطان ومن اعتباطها. أمّا ما تعنيه تمثيليّة المجلس بالضبط، فهو ما لم يقم حوله أيّ إجماع. وقد شكّك بعض الراديكاليّين بجدوى الدستور وبكونه مجرّد شكل ومظهر لتهدئة القوى الغربيّة ولإقناعها بأنّ السلطنة اتّبعت طريق الإصلاحات. وما أعطى تلك الانتقادات بعض الوجاهة كان أحداثاً سبقتْ تخصّ العلاقة بأوروبا وصورتها عن السلطنة. ومن ذلك كان القمع الشديد الذي تعرّضت له انتفاضات المناطق البلقانيّة، ثمّ هزيمة الصرب في الحرب التي بدأوها على السلطنة في حزيران ١٨٧٦، ما أثار أزمة دوليّة حينذاك. وفي تشرين الثاني من العام نفسه كانت روسيا تتهيّأ للحرب ضدّ جارها التركيّ، فأوضح بنجامين دزرائيلي، رئيس الحكومة البريطانيّ حينذاك، أنّ بريطانيا لن تقبل بتقسيم الإمبراطوريّة العثمانيّة. وبعد

أشهر، وكمحاولة أخيرة لتفادي الحرب، انعقد مؤتمر للقوى الأوروبيّة في إسطنبول لبحث شروط السلام بين روسيا وصربيا، ولإعادة تنظيم أقاليم البلقان مع إصلاحات تشرف عليها وتضمنها القوى الدوليّة. لكنْ قبل يوم واحد على انعقاد المؤتمر عُيّن مدحت صدراً أعظم، فارتبط التعيين والدستور بمحاولة كسب رضا القوى الأوروبيّة في وجه روسيا، وإقناعها بعدم التدخّل لمصلحة الأقلّيّات.

وهذا ليس بالمسار الجديد ولا بالعلاقة الجديدة مع الغرب. فالقرن التاسع عشر، وفي إطار «التنظيمات»، سبق له أن سجّل محاولتين كبريين على الأقلّ كانتا محكومتين بالسبب نفسه: في ١٨٣٩ بعد الهزيمة أمام محمد علي، وفي ١٨٥٦ بُعيد حرب القرم والحاجة إلى التوصّل إلى معاهدة سلام ملائمة مع القوى الأوروبيّة. لكنّ الدستور لم يكن فحسب لخداع الغرب أو تخديره. فمدحت كان ينوي فعلاً الحصول على ذاك الرضا، لكنّه أيضاً بدا متأثّراً بخليط الكتابات التي سبق لشبّان «تركيّا الفتاة» أن كتبوها. كذلك كانت أزمة الشرعيّة الضاغطة تتكشّف فصولاً، حيث يتوالى تصدّع الشرعيّات القديمة، كالّتي اصطبغت بها الدولة العثمانيّة أو التي لازمت دولة محمّد علي في مصر، ما راح يضع المنطقة وجهاً لوجه أمام هذا السؤال: إمّا القبول بالشرعيّة الديمقراطيّة الحديثة أو التحايُل على مسألة الشرعيّة جملة وتفصيلاً. لكنّ عبد الحميد، وبعدما عيّنه صدراً أعظم كي يتزامن التعيين مع انعقاد مؤتمر السفراء الأجانب في إسطنبول، عزل مدحت بطريقة مُهينة بعد ١٥ يوماً على انتهاء أعمال المؤتمر في ٢٠ كانون الثاني ١٨٧٧، وطلب إليه مغادرة البلد بوصفه خطراً على أمن الدولة. وما لبث أن أُتبع الدستور بمدحت فتعرّض، هو الآخر، للتعطيل. غير أنّ الطريق إلى إرضاء الغرب حافظ على التوائه: فبعد إطاحة مدحت، دعا السلطان إلى انتخابات عامّة كانت الأولى في التاريخ العثمانيّ، بل الإسلاميّ كلّه. وبالفعل، انعقد البرلمان العثمانيّ الأوّل، «مجلس المبعوثان»، في ١٩ آذار ١٨٧٧ إلّا أنّ المشهد لم يكن جذّاباً: مجلس شيوخ من ٢٥ عضواً معيّناً، ومجلس نوّاب من ١٢٠ عضواً «انتُخبوا» بالقسر والتزوير.

لكنْ حتّى هذا المجلس - الواجهة لم يحتمله عبد الحميد، بفعل تكاثر انتقاداته للباشوات والموظّفين، وللفساد وسوء الإدارة، كما أزعجه أن يغدو ملتقى غير مسبوق لمندوبين من بغداد والقدس وأرضروم وسالونيكا وسواها، يتجاوزون عزلة مناطقهم وينظرون بشيء من

الشمول إلى أحوال الإمبراطوريّة. هكذا انتهى عمره القصير في ٢٨ حزيران من العام نفسه، لتُجرى انتخابات أخرى نجم عنها برلمان آخر انعقد في ١٣ كانون الأوّل ثم حُلّ بعد جلستين فقط، في ١٤ شباط ١٨٧٨.

بيد أنّ وصف إصلاحات مدحت بالدستوريّة ينطوي هو نفسه على مبالغة. فقد روى يوسف الحكيم، أحد كبار الموظّفين الإداريّين في الدولة العثمانيّة، أحداثاً ووقائع عن تلك الإصلاحات في سورية التي تولّى ولايتها أيضاً، ومنها أنّه «أراد توسيع الشارع المستقيم [في دمشق] من باب الجابية باتّجاه الشرق مسافة ميل تقريباً، فعارضه مالكو العقارات القائمة على جانبيه من مكاتب ومخازن وحوانيت، ملتمسين بقاء ما كان على ما كان. ولم يمضِ على ذلك سوى القليل من الأيّام، حتّى فوجئ الأهلون ليلاً باشتعال النار في عدّة نقاط من الشارع، اشتعالاً قضى على ما بقي من تلك العقارات من بضاعة وأموال لم يتمكّن أصحابها من نقلها وإنقاذها. ثمّ أعيد تنظيم الشارع بضعف عرضه السابق، وأعيدت الأبنية إلى جانبيه بأحسن ممّا كانت عليه، وسُمّي الشارع من ذلك الحين سوق مدحت باشا. وقد شاع فوراً بين الخاصّة من الشعب أنّ الحريق قد جرى بأمر من الوالي بغية التنظيم السريع»[٢٢]. وتظهر في سلوك كهذا بذور نَسَب جامع بين اشتغال الدولة التركيّة، القوميّة والحديثة، والمفهوم القديم للغزوات وأفعال قطّاع الطرق، بعدما صير إلى تحديث المفهوم عسكريّاً وأداتيّاً، وخصوصاً ميليشياويّاً، على النحو الذي صار لاحقاً من سمات إضعاف الدولة كدولة في عموم المشرق العربيّ.

وتقدّم تجربة الأرمن العثمانيّين مثلاً باهراً على الطريقة هذه في التعاطي. فقد ساد الأرمنَ فرح عميم بانتصار ثورة ١٩٠٨ وآمال بتحقّق أهدافهم. وهم سبق أن عملوا في الإطارات السياسيّة والتنظيميّة للمعارضة، وإن ظلّوا يشكّلون أجنحتها الأكثر ليبراليّة وتوكيداً لتقرير المصير. وإذا صحّ أنّ خطوات جدّيّة قد قُطعت نحو إنجاز أهدافهم، إذ باتت صحفهم ومدارسهم تعمل بحريّة أكبر، وتراجعت قسوة الإجراءات التي كانت تلازم تحصيل الضرائب، فالصحيح أيضاً أنّ خيبة الأمل سريعاً ما ظهرت مع مذابح ١٩٠٩ التي حلّت بهم في أضنه. فوق هذا، فالدولة القوميّة لـ «الاتّحاد والترقّي» لم تكتف بخنق النُّوى البورجوازيّة في بيئة الأقلّيّات، بل قطعت شوطاً أبعد: ذاك أنّ طلعت، أحد أفراد الطغمة العسكريّة الثلاثيّة لـ «الاتّحاد والترقّي»، والموصوف لاحقاً بـ«مهندس المجزرة الأرمنيّة»، لم يتردّد في اعتبار أنّ الهدف من سرقة الأملاك

الأرمنيّة إنشاء «اقتصاد وطنيّ» و«بورجوازيّة مسلمة». وفي هذا السياق سُرقت أيضاً معالم عمرانيّة كثيرة من مالكيها الأرمن، كان في عدادها القصر الذي غدا قصر أتاتورك الرئاسيّ في أنقره، وما بات لاحقاً قاعدة أنجرليك العسكريّة[٢٣].

وإلى ذلك، اقترنت الإصلاحات بالفوقيّة التي كثيراً ما رأيناها تتكرّر، في العقود اللاحقة، مع النزعات «الإصلاحيّة» للعسكريّين العلمانيّين. ذاك أنّ مدحت «حين رأى دمشق مكتظّة بالجوامع والمساجد، أمر بتحويل جامع «تنكز» الفخم ببنائه واتّساعه وحسن موقعه إلى مدرسة عسكريّة، فنُفّذ أمره بدون تأخير. ودعا على الأثر وجهاء دمشق وأقنعهم بأن يرسلوا أبناءهم إلى هذه المدرسة فيضيفون إلى نجابتهم العلومَ العسكريّة والمدنيّة معاً، وبذلك يتيسّر لهم الاحتفاظ بوجاهتهم وكرامتهم وحكم بلادهم بالطرق الدستوريّة»[٢٤]. فعلى عكس السيرورة الأوروبيّة في العلمنة انطلاقاً من الصلب القاعديّ صعوداً، سلكت تركيّا إليها، بتقطّع ثمّ بمواظبة وإصرار في العهد الكماليّ، طريق الفرض من منصّة السلطة العُلويّة وإجبار المجتمع على اعتناقها، وهو ما كان له دوره في النكوص الماضويّ اللاحق في تركيّا والكثير من بلدان الشرق الأوسط.

النموّ المُعوّق

على أنّ مصير مدحت الذي اغتيل، في سجنه، في نيسان ١٨٨٣، لم يكن أفضل من مصير «العثمانيّين الشبّان» الذين انتقدوا، من موقع ضعيف التماسك والانسجام، السياسات الإصلاحيّة. فهم رأوها مناورة لخداع الغرب أكثر منها إصلاحاً قانونيّاً أو اجتماعيّاً، وهذا فضلاً عن استبدالها الشريعة وأعرافها بخليط كاريكاتوريّ من قوانين ليست غربيّة تماماً ولا إسلاميّة، وفتحها أبواب البلاد واسعةً للنفوذ والتدخّل الأجنبيّين، ومعهما السلع الأوروبيّة، ما انعكس تدميراً اقتصاديّاً ومعنويّاً للإمبراطوريّة. وبعدما بدا أنّ مثالهم عن الحرّيّة الدستوريّة في ظلّ الشريعة على وشك أن يتحقّق بإقامة البرلمان، جاء انهيار الدستور وعودة الاستبداد انتكاسةً كبرى آلمتهم وأحبطتهم. هكذا تخلّى بعضهم عن مثالاتهم وارتضوا لأنفسهم مِهناً في خدمة السلطان، واحتفظ آخرون بقناعاتهم فعانوا السجن والاضطهاد والموت. أمّا ألمعُهم، نامق، فسُجن حوالى ستّة أشهر كمجرم عاديّ في إسطنبول، ثم نُفي لسنتين، وبعد ذاك سُلّم

مناصب حكوميّة في جزر إيجه حيث قضى باقي أيّامه إلى أن توفّي أواخر ١٨٨٨. وكان لافتاً أنّ وفاته حصلت بعد ليلة على تلقّيه أمراً ملكيّاً يمنعه من المضيّ في وضع كتاب كان يُعدّه عن تاريخ العثمانيّين، أو من نشره.

أمّا أحمد رضا، مدير التعليم في بورصة، الذي انضمّ إلى «الاتّحاد العثمانيّ» في باريس، وصار أحد قياديّيه، فلا تقلّ عناوين سيرته دلالةً. فرضا نجل نائب إصلاحيّ لُقّب بـ «الإنكليزيّ» لمعرفته الإنكليزيّة وصداقته أفراداً إنكليزاً، وأمّ أوروبيّة اعتنقت الإسلام. وهو خضع، في باريس، لتأثير بيار لافيت، تلميذ أوغست كونت، الذي قاد طريقه باتّجاه الفلسفة الوضعيّة التي سيطرت على تفكيره. وفي ١٨٩٥ بدأ مع منفيّين آخرين إصدار مجلّة «المشورة» (*Mesveret*) كصدى لمفهوم قرآنيّ، بينما كان عنوانها الفرعيّ «انتظام وترقّي» الذي يعتمده الوضعيّون. ويُرجّح أنّ هذا التأثّر بالوضعيّين هو ما حمل مجموعة إسطنبول على تغيير اسمها من «الاتّحاد العثمانيّ» إلى «الاتّحاد والترقّي». لكنْ في الحالات كافّة، انتهى المطاف برضا إلى النفي والموت في المنفى.

على أنّ استعراض المرحلة التي سبقت انقلاب ١٩٠٨ وتلتْه يتيح الدفاع عن حجّتين قاتمتين، إحداهما تتعلّق بالنسيج المجتمعيّ والاحتمالات الضعيفة لتمتينه، والثانية تدور حول احتمالات، ضعيفة هي الأخرى، لتوسّع النُّوى البورجوازيّة والليبراليّة في التركيبة العثمانيّة.

ففي باريس، انعقد مؤتمر لـ «الاتّحاد والترقّي» عام ١٩٠٢، وجرى التداول بانقلاب عسكريّ يُفلح في ما فشلت فيه محاولة انقلابيّة سابقة نُفّذت عام ١٨٩٦ وأحبطها عبد الحميد. والحال أنّ الخطّة لم تثمر، فيما فجّر المؤتمر انشقاقاً جدّيّاً موضوعه التدخّل الخارجيّ. فالمشاركون الأرمن، وفي خلفيّة مواقفهم المذابح الحميديّة في ١٨٩٤-٩٦ التي نزلت بأهلهم، بدوا مهتمّين بالبحث عن تدخّل أوروبيّ يضمن حصول إصلاح جدّيّ في الإمبراطوريّة. ولئن عارضت الأكثريّة «القوميّة» مبدأ التدخّل لأنّ المشكلة، في رأيها، داخليّة بحتة، ولأنّ مصالح المتدخّلين قد تتعارض مع المصالح العثمانيّة، فإنّ الأقلّيّة «الليبراليّة» التي غلب عليها اللونان الأرمنيّ والألبانيّ تحمّست للفكرة ولتنبيه الدول الأوروبيّة إلى «مسؤوليّاتها». وراحت تفترق هموم الأكثريّين والأقلّيّين على نحو تكرّر مراراً في التاريخ اللاحق لبلدان إسلاميّة عديدة. فللأوّلين، المتأثّرين بكتاب الكاتب الفرنسيّ إدمون ديمولين ذي العنوان الدالّ «إلى ماذا استندّ

تفوّق الأنغلو ساكسون؟»، (*A Quoi tient la superiorite des Anglo-Saxons?*) بدا ردم «الهوّة الحضاريّة» مع الغرب أحد انشغالاتهم البارزة. وبالفعل فإنّ الكتاب المذكور والمنشور في ١٨٩٧، والذي تُرجم بُعيد صدوره إلى الإنكليزيّة، أثار اهتماماً واسعاً واسترعى انتباه الإصلاحيّين والتحديثيّين المسلمين ممّن يسعون إلى جواب عن «سرّ تأخّر» مجتمعاتهم، وسريعاً ما نُشر الكتاب بالعربيّة في مصر (بترجمة أحمد زغلول باشا)[٢٥]. أمّا الأقلّيّون، خصوصاً منهم الأرمن وباقي المسيحيّين، فكانت تستولي عليهم هموم أخرى. ذاك أنّ ما يُغري هؤلاء في الفيدراليّة العثمانيّة، التي يدافع عنها الأكثريّون، راح يتراجع تدريجاً ليحلّ محلّه التفكير بحلول قوميّة مستقلّة.

وفي ١٩٠٦ انتقل مشعل العمل الثوريّ إلى يد أخرى. فبين ضبّاط الجيش بدأت تنشأ الخلايا الثوريّة التي كان أهمّها لجنة سالونيكا. وكان ما يحرّك هؤلاء خوفهم من انفصال داخليّ أو هجوم خارجيّ، كما يؤرّقهم تراجع الإنفاق على الجيش وجرمانه العتاد وتأخّر معاشات ضبّاطه. وفي أيدي الضبّاط هؤلاء استقرّ مركز الثقل المعارض، فيما كان المنفيّون يحاولون إعادة الحياة إلى وحدتهم المتصدّعة. على أنّ عام ١٩٠٨ حمل الكثير ممّا يحضّ على التحرّك. فقد اجتمع في حزيران عاهلا روسيا وبريطانيا، نقولا الثاني وإدوارد السابع، وطرحا على الطاولة وضع «الرجل المريض» ومستقبله، وتردّد أنّهما يعملان على تقسيم تركيّا وتقاسمها. وفي داخل الإمبراطوريّة كانت تعمّ موجة من التمرّدات والإضرابات انتشرت من الأناضول إلى الروملّي، وفي عدادها تحرّكات للجنود الذين لم تُدفع مرتّباتهم. وقد حصل هذا وسط حقبة ثوريّة في آسيا، بشقّيها القريب، كإيران التي اندلعت ثورتها الدستوريّة «المشروطيّة» على امتداد ١٩٠٥-١١، وأقيم من جرّائها مجلس نيابيّ ووُضع دستور ١٩٠٦، والبعيد، كاليابان التي انتصرت عام ١٩٠٤ في الحرب على روسيا، فبدا الأمر انتصاراً لطرف آسيويّ إنّما دستوريّ، على طرف أوروبيّ إنّما أوتوقراطيّ.

وفي النهاية فرض الجيش إذعان عبد الحميد، في تمّوز ١٩٠٨، والعمل مجدّداً بدستور ١٨٧٦، وكان ذلك إعلاناً لانتصار الانقلاب وتتويجه في ثورة عبّر الجميع عن فرح صاخب بها، واعتُبرت مقدّمة لـ «التآخي» بين الشعوب العثمانيّة. لكنّ الفرحة لم يطل بها العهد، إذ سرعان ما تبيّن أنّ المدافعين عن الدستور كانوا قليلين جدّاً وضعفاء جدّاً. ومع أنّ العمل استمرّ

بالدستور، وأجريت انتخابات عامّة، فإنّ النظام تفسّخ إلى نوع من أوليغارشيا عسكريّة لقادة «تركيا الفتاة»، وهو ما لم ينته إلّا بهزيمة الإمبراطوريّة في ١٩١٨. وكان الضبّاط قليلي الحفول بالإيديولوجيّات والدساتير، وكان ما يعنيهم في النهاية بقاء الإمبراطوريّة وإنقاذ الدولة. ومنذ البداية بدت «تركيا الفتاة» موزّعة بين نزعتين موروثتين عن مرحلة المعارضة والمنفى: من جهة، هناك الليبراليّون الذين أحيا الانقلاب مشاعرهم العثمانيّة التي سبق أن تراخت، لكنّهم مضوا يدافعون عن درجة من اللامركزيّة وبعض حقوق الحكم الذاتيّ للأقليّات الدينيّة والقوميّة، ومن جهة أخرى، هناك القوميّون المتزايدو الانحياز إلى السلطة المركزيّة والسيطرة التركيّة، وكانت أداتهم «لجنة الاتّحاد والترقّي»، بدايةً كطرف يقف وراء السلطة، ثمّ كطرف يريد الإمساك، بدون أيّ حرج، بها.

وفيما كانت الفجوة تكبر بين القوميّين والليبراليّين، تعرّض الليبراليّون لاعتداءات تمادت مع اغتيال الصحافيّ حسن فهمي، كما انفجر، في المقابل، التمرّد الرجعيّ المسلّح، أو مشروع الثورة المضادّة الذي نفّذه «الاتّحاد المحمّديّ»، وهو منظّمة دينيّة متطرّفة استقطبت خصوصاً الجنود الألبان في إسطنبول، وكانت متأثّرة بأطروحات الرابطة الأمميّة الإسلاميّة. وقد انضمّ إلى تلك المحاولة متمرّدون من وحدات عسكريّة أخرى وبعض طلاّب الدين. وإذ انكشف تعاطف عبد الحميد مع المتآمرين، جاء الردّ من عسكر سالونيكا، حيث تأسّس جيش «للإنقاذ» زحف نحو إسطنبول لسحق الثورة المضادّة. لكنْ في هذه الغضون حلّت المذابح بآلاف الأرمن في أضنه، والذين يُعدّون أكثر جماعاتهم ازدهاراً وبحبوحة. ولئن كان متعصّبو الثورة المضادّة مَن نفّذوها، فإنّ عدم تصدّي النظام الثوريّ لها إنّما فُسّر، في الحدّ الأدنى، تواطؤاً من حكّام مسلمين على مسيحيّين أرمن. وتتالت مشاكل مماثلة مع انفجار الصراع الكرديّ الأرمنيّ على الأرض. فالكرد الرحّل حينذاك كانوا قد استولوا، بسبب المذابح الحميديّة التي نزلت بالأرمن (١٨٩٤-١٨٩٦)، على الكثير من أراضي ضحاياهم أو مَن نجوا منهم وفرّوا من الموت. فحين عاد بعض لاجئيهم بعد انقلاب ١٩٠٨ ووعوده، لم يُعِد لهم الكرد الأرض، ولم تتدخّل الدولة. وما لبثت «تركيّا الفتاة» أن خطت خطوة أكبر في الوجهة القوميّة، تجسّدت بتتريك الإدارة ومساواتها العثمانيّة بالتركيّة. هكذا كُتبت نهاية الاستثناء العابر الذي عرفته مرحلة النضال لإطاحة الاستبداد

الحميديّ، حيث نشأ تنسيق وتكامل مع الثوريّين الأرمن، بل انعقدت صداقات شخصيّة بين الطرفين في المنافي.

على أنّ الحقيقة التي فرضت نفسها أنّ الإصلاح لم يعد أولويّة «الاتّحاد والترقّي» بعد الاستيلاء على السلطة، إذ انتقلت الأولويّة للحفاظ على الإمبراطوريّة المتداعية. فعند الضبّاط الاتّحاديّين، كما عند الكماليّين بعدهم، ساد الاعتقاد بأنّ صون الدولة إنّما يتأتّى عن خلق هويّة جديدة لا مكان معها للهويّات الفرعيّة، فكان لا بدّ من أن تصطدم قوميّة الاتّحاديّين غير الديمقراطيّة بقوميّة الأرمن[٢٦]. وإذا كان جزء من العداء الإسلاميّ للأقلّيّات ناجماً عن مقدّمات دينيّة تتّصل بالتعاليم والفوارق النصّيّة والعباديّة، وهو ما قد يربط أيّة ديانة بأخرى، فإنّ الجزء الأكثر ديناميّة وتأثيراً ينبع من المسألة القوميّة والفرضيّة القائلة إنّ المسيحيّين خصوصاً، ولكنْ اليهود أيضاً[٢٧]، استفادوا من وفادة الاستعمار إلى المنطقة بالامتيازات التي منحها لهاتين الأقلّيّتين، وبتحريرهما من الخضوع للشريعة وللذمّيّة. هكذا بدا أنّ إحراز أبناء الأقلّيّات المساواة المستحَقّة، ومعه التحسّن الاقتصاديّ والتعليميّ، إنّما هو من نتائج فعل خارجيّ واستعماريّ غصبَ إرادة المسلمين التي تنوي حصر الانفتاح على الغرب وضبطه بما لا يهدّد الهويّة و«الذات».

غير أنّ الانقلاب العثمانيّ، وعلى عكس ما يقوله الواقع والوقائع، أشاع صورة بالغة الورديّة عن العلاقات الأهليّة داخل الإمبراطوريّة. فكانت ثقافته، أو وعيه الإيديولوجيّ، عنصر تمويه وتمكين للعلاقات التي أرساها. هكذا مثلاً يشرح سليمان البستاني، المتحمّس للانقلاب وللإصلاح العثمانيّين، والذي تولّى وزارة الزراعة العثمانيّة في ١٩١٣، التنازعَ الأرمنيّ - الكرديّ في السلطنة بالآتي: فالأرمن «مرّت عليهم القرون وهم عائشون بأمن مع جيرانهم الكرد والترك وغيرهم. إذا حصل بينهم خلاف فإنّما هو سحابة صيف لا تلبث أن تنقشع. ومنهم زرافات عديدة من ذوي المناصب من كلّ الدرجات، ومن أرباب التجارة والعقار والصرافة وسائر الحِرَف، متوزّعون في كلّ أطراف السلطنة، لا يقلّ عددهم في الآستانة نفسها عن المئة والخمسين ألفاً. بدأ ثائر الشقاق يثور بين الأرمن والكرد منذ استفحل أمر حكومة الاستبداد [الحميديّة]، أي منذ خمس وعشرين سنة، وكانت البواعث شديدة من الداخل والخارج»[٢٨]. وهو نهج في المعالجة استمرّ به العمل طويلاً، في تركيّا وفي المشرق العربيّ، يُحلّ إنكار الواقع محلّ الإقرار به، ويقلّص الأسباب إلى عناصر ثانويّة وعارضة وخارجيّة.

إلى الأمّة والقوميّة

لقد أُحبط الانقلاب الرجعيّ في النهاية، وفي أواخر نيسان ١٩٠٩ خُلع عبد الحميد الذي أُرسل منفيّاً إلى سالونيكا، ووُضع السلطان الجديد محمد رشاد تحت رحمة «لجنة الاتّحاد والترقّي» التي أصبحت السيّد الفعليّ لتركيّا. وما لبثت اللجنة أن منعت تشكيل تجمّعات سياسيّة ترتكز على جماعات قوميّة أو إثنيّة أو أخرى تحمل اسمها، ثمّ أغلقت نوادي الأقليّتين اليونانيّة والبلغاريّة ونوادي أقلّيّة أخرى في الروملّي. لكنْ ظهرت أيضاً ميول قويّة لإسباغ عبادة الشخصيّة على قائدي الانقلاب أنور ونيازي، تجلّت في بضع قصائد وأغانٍ، وفي شيوع اسميهما اللذين أعطيا لمواليد جدد في العالم الإسلاميّ[٢٩].

على أنّ انتشار القوميّة بين الشعوب الخاضعة في الإمبراطوريّة وإصابة الأتراك بعدواها، رسما نهاية الحلم العثمانيّ بوحدة حرّة ومتساوية بين شعوب تدين بولاء واحد للملك وسلالة ضمن إمبراطوريّة تعدّديّة. وفي صيف ١٩١٠ أعلن أحد أبرز القادة الجدد، طلعت، إخفاق المشروع العثمانيّ محمّلاً الأقلّيّات البلقانيّة والمسيحيّة المسؤوليّة. هكذا عُزّزت، في نظر اللجنة الحاكمة، صورة العثمانيّة بوصفها المعادل الحصريّ للتركيّة، وهي صورة كان أحد مصادرها البارزة ذاك الانفتاح على فكر غربيّ بعينه هو إمّا غير ديمقراطيّ أو مُعادٍ للديمقراطيّة. فالحماسة للتركيّة وفضائلها ظهرت بداياتها مع عمل العلماء الغربيّين المشتغلين على تركيّا، التركولوجيّين، الذين كشفت أبحاثهم اللغويّة والتاريخيّة إنجازات الماضي والسمات المُلزمة لـ «الأمّة التركيّة». وكان مثقّفون كضياء غوكالب ناقلين ومُعمّمين لتلك المعطيات، يطوّرونها ويقدّمون «الأدلّة» عليها، وإن مالوا إلى اعتبار التركيّة الجزء القائد والذي يضفي المعنى على جسد أكبر هو طوران التي أسماها غوكالب «أرض الأجداد الواسعة» في قصيدة تعود إلى١٩١١[٣٠].

ولم يكن بلا دلالة أنّ المثقّف الأشدّ تعصّباً، علي سوافي، كان من تحدّث، للمرّة الأولى، عام ١٨٦٠، عن «شعب تركيّ»، وهو كان من منفيّي باريس، يُصدر مع رفاق له مجلاّت كـ«العثمانيّة الفتاة» و«مجلّة العلوم». وفي البيئة هذه تواصلت الدراسات عن «أصول الشعب التركيّ» و«قواعد اللغة التركيّة»، وكان نامق كمال، عبر قصائده، مَن طرح، للمرّة الأولى، تعبير «وطن». هكذا كان التدخّل الإراديّ لمثقّفين ذوي تكوين إيديولوجيّ معيّن هو الذي يصنع «القوميّة»

و«الأمّة» التركيّتين، نيابةً عن تطوّر اجتماعيّ أو اقتصاديّ ما. أمّا الغلبة في هذه الصناعة التي أدّى الشعر فيها دوراً وازناً، فللّغة والصفاء العرقيّ المفترض، تماماً كما في النموذج الألمانيّ.

والحال أنّ الثقافة الغربيّة التي نهلت منها أجواءُ الإصلاحيّين الأتراك تجمع بين خروجها عن التقليد التقدّميّ والديمقراطيّ في أوروبا، وبين نخبويّة لا تفعل غير تأزيم العلاقات الأهليّة والاجتماعيّة في السلطنة، مع تعريض حامليها لواحد من احتمالين: إمّا التهميش والعزل ممّا واجهه معظم المثقّفين المعارضين، وإمّا بناء ديكتاتوريّة عسكريّة، على ما رأينا لاحقاً مع مصطفى كمال والملتفّين حوله. فقد كان عدد ضخم من شبّان «تركيّا الفتاة» تلامذة لفلسفة ألمانيّة تعود إلى أواسط القرن التاسع عشر، وتُعرف بـ «الماديّة المبتذلة». وهذه كانت نسخة شعبيّة رديئة من مبدأ الماديّة، تدمج بين تصوّرات شائعة عن الماديّة والعلمويّة والداروينيّة في معتقَد مبسّط يؤكّد دور العلم في المجتمع. فالصراع الذي يحكم العالم، في نظرهم، كان صراع العلم والدين حيث سينتصر الأوّل على الثاني إبّان سنوات حياتهم، أي في غضون عشرات قليلة من السنين. وقد حمل بعض طلّاب الطبّ في «الاتّحاد العثمانيّ» الذي بات لاحقاً «الاتّحاد والترقّي»، على ما سبقت الإشارة، توجّهات علمويّة قويّة دفعت نزعتهم الوضعيّة إلى أقصى حدودها، حتّى إنّ بعض رموزها دعوا إلى إلغاء الشعر، على رغم دوره في النشأة القوميّة، لأنّه «غير علميّ». أكثر من هذا، سبق أن أقدم أحد الضبّاط المأخوذين بالتطرّف العلمويّ، بشير فؤاد، على الانتحار في ١٨٨٧ «فقط ليبرهن أنّ الحياة ظاهرة «علميّة» تجريبيّة»[٣١].

ويتناول الكاتب التركيّ دوغان غوربينار مناخات المثقّفين المنفيّين في فرنسا، ملاحظاً أنّهم امتنعوا، رغم إعجابهم بالثقافة الفرنسيّة، عن مخالطة المثقّفين الفرنسيّين مؤثرين البقاء في تجمّعاتهم التركيّة، فاختلفوا في ذلك عن المنفيّين الروس الذين لم يكتفوا بمصادقة زملاء فرنسيّين، بل شاركوا في نقاشاتهم، وتعرّفوا تالياً إلى الغرب الفعليّ وثقافاته. فهم، مثلاً، لم يهتمّوا بالصراع الذي أطلقته قضيّة درايفوس وانشقّت حوله فرنسا، بل انشدّوا إلى مثقّفين محافظين وهامشيّين في فرنسا يومذاك كإدمون ديمولين وغوستاف لوبون، فضلاً عن الداروينيّين والماديّين الألمان من صنف جورج بوخنر وكارل فوت (*Vogt*) ممّن جمعوا إلى المحافظة النخبويّة العداء للمساواة. صحيح أنّ عدداً من المثقّفين الأتراك، كما ألمحنا سابقاً، اطّلعوا على تاريخ الثورة الفرنسيّة وكتبوا عنها احتفاليّاً، مُعرّفين برموزها منظوراً إليهم من عين الجمهوريّة

الثالثة. وحين جدّت ثورة ١٩٠٨ أطلقت عليها تسميات كـ«إعلان الحرّيّة» و«انقلاب الحرّيّة» (وفي التركيّة يُستخدم تعبير «انقلاب» تدليلاً على الثورة)، كذلك أصرّت «تركيّا الفتاة» على فصل نفسها عن «النظام القديم» والعمل لإنشاء «نظام جديد»، مع رفع ثالوث الثورة الفرنسيّة «حرّيّة، مساواة، إخاء»، لكنّ هذا كلّه لا يكفي للكلام عن تأثّر عميق بالثورة الفرنسيّة[٣٢] في أفكارها وصراعاتها وإنجازاتها، ولا سيّما «إعلان حقوق الإنسان والمواطن» دون تمييز.

والواقع أنّ السياسة القوميّة والمركزيّة لـ«تركيّا الفتاة» لم تقتصر عدوانيّتها على مسيحيّي الإمبراطوريّة. فهي قطعت أشواطاً أخرى في الروملّي والأقاليم الآسيويّة، وحتّى في العاصمة، إسطنبول، حيث ظهرت توجّهات قاسية في التعامل مع العناصر المعارضة. وبعدما كان عبد الحميد، على رغم استبداده، يتردّد كثيراً قبل أن يعدم أتراكاً مسلمين، فهذا، كما لاحظ لويس، ما تجاوزته اللجنة، معلّقةً المشانق لعدد من متمرّدي ١٩٠٩ الرجعيّين بعد محاكمات عسكريّة. كذلك اضطُهِد الليبراليّون، فيما أعلن الضابط العراقيّ العثمانيّ محمود شوكت، الذي قاد «جيش الإنقاذ» ضدّ المتمرّدين، حالة حصار في إسطنبول مُدّدت لسنتين، وأنشأ منصباً جديداً هو المفتّش العامّ للجيش، ما منحه موقعاً وصفه البعض بالديكتاتوريّة، كما شُبّه بأوليفر كرومويل.

الجنديّ والمثقّف

لقد أملت «لجنة الاتّحاد والترقّي»، أقلّه في الفترة القصيرة التي أعقبت انقلاب ١٩٠٨، أن يتمتّع البرلمان بقوّة فعليّة، لكنْ في الصراع المعقّد والمتشعّب يومذاك بين القصر والحكومة والبرلمان، وداخل سلك الضبّاط نفسه، بدا الشعب مُستَبْعَداً وخارج الموضوع. وقد وصفت الأديبة خالدة أديب مشهداً برلمانيّاً شهيراً في ١٩٠٨: عدد من البسطاء الكرد تجمّعوا حول رئيس المجلس رضا توفيق وسألوه: «أخبرنا ماذا يعني الدستور؟»، فأجابهم: «الدستور شيء عظيم إلى حدّ أنّ أولئك الذين لا يعرفونه حمير». فزمجر المحتشدون: «نحن حمير»[٣٣].

وعلى مدى تلك السنوات كانت الأسباب، الداخليّ منها وخصوصاً الخارجيّ، تهبّ لمصلحة القوميّين على حساب الليبراليّين المقسّمين والضعفاء الذين يسهل ردّهم إلى أقلّيّات مشكوك في

ولائها للأمّة: ففي الداخل وجد مسيحيّو البلقان أنّ ما يُغريهم في النظام الجديد بات أصغر كثيراً من إغراء الاستقلال، أمّا في الخارج، فعثرت النمسا على فرصتها لإلحاق البوسنة والهرسك، بينما أعلنت بلغاريا استقلالها، وأعلنت كريت وحدتها مع اليونان. ومن ناحية أخرى، ومنذ انفصلت مصر عملياً عن السلطنة مع الاحتلال الإنكليزيّ لها في ١٨٨٢، استمرّت الأمور في شكل تصاعديّ على المنوال نفسه: في ١٩١١ كان الهجوم الإيطاليّ على ليبيا، وفي ١٩١٢ كانت حرب البلقان الأولى التي أنهت الوجود الإمبراطوريّ للعثمانيّين في أوروبا. هكذا ردّت «لجنة الاتّحاد والترقّي»، بعد انقلابها الثاني في ١٩١٣، الذي ركّز السلطة في يد الثالوث أنور وطلعت وجمال، بإنشائها ما يعادل الحزب الواحد. وبتأثير غوكالب، المتأثّر بدوره بسوسيولوجيا إميل دوركهايم، صالحت الإسلام مع التركيّة عبر تنقيته ممّا يتعارض بشكل فجّ مع الحداثة، كتعدّد الزيجات[٣٤].

والحقّ أنّ التعامل مع الإسلام، عند «لجنة الاتّحاد والترقّي»، كما عند غوكالب، لم يكن أحاديّ الوجهة. فغوكالب، مثلاً، وتأثّراً منه بتجربة حركة الإصلاح البروتستانتيّ، تحمّس لترجمة القرآن، ضدّاً على رأي ممثّلي «التقليد الإسلاميّ». وظهرت في أوساط العلمانيّين تهجّمات على الإسلام نفسه بوصفه «نظام حكم دينيّ»، بينما خطت «لجنة الاتّحاد والترقّي» بعض الخطى في علمنة التربية والقضاء، وجرى إحياء حركة يمكن اعتبارها «وثنيّة»، وهي حركة لها مثيل أوروبيّ في ما يسمّيه الألمان «الألمانيّة الأصيلة العريقة» كما تظهر في التماثيل الخشبيّة المعروفة بتماثيل هندنبورغ الخشبيّة، وهو ما رأيناه لاحقاً على نحو موسّع ومؤدلج في النازيّة ومسيحيّتها الآريّة. فقد أحاط الأتراكُ «الجدد» الفاتحين الطورانيّين والوثنيّين أمثال جانكيز خان وهولاكو (وهما طورانيّان لكنْ من المغول لا الأتراك) بهالة تقديس وعبادة. وكان على كلّ عضو من أعضاء الجمعيّة المسمّاة «ترك قوجي»، أي «التركيّ الشجّاع»، والتي تُعنى بالتربية المدنيّة، أن يتّخذ له اسماً طورانيّاً عوضاً عن اسمه الإسلاميّ (مثلاً أوغوز عوضاً عن محمّد). كذلك تأسّست جمعيّات كشفيّة كان الأولاد فيها يتسمّون بأسماء طورانيّة، وكانوا في هتافاتهم يستعملون هتافاً طورانيّاً، ويحملون أعلاماً نُقشت عليها صورة الذئب التركيّ، «مع العلم بأنّ صور الخلائق الحيّة، في نظر المسلم الحقيقي، أمر محرّم»، وقد نُسب إلى أنور باشا رعاية هذا النشاط[٣٥].

لكنّ التراكم الفكريّ الذي تحصّل في العقود الأخيرة كان قد أنجز استحواذاً تركيّاً على الإسلام، أو قومنةً للإسلام. وهذا، وكما تقطع به الوجهة «الوثنيّة»، ليس مردّه التعلّق بالدين المذكور، أو

بأيّ دين، إنّما بقصد هويّاتيّ دفاعيّ، مؤدّاه الحؤول دون الاندماج الكامل في الثقافة السياسيّة الديمقراطيّة الوافدة من الغرب، وبناء المزيد من المناعة في وجهها، فضلاً عن تعزيز عناصر التمايز بين الأتراك المسلمين من جهة والأتراك غير المسلمين كالأرمن أو المسلمين غير الأتراك كالعرب من جهة ثانية. هكذا غدت القوميّة التركيّة تملك اشتراطين يحدّان من أيّ تقارب مع «الآخر»، أو يمنعانه: الإسلام المقومن و«الوثنيّة» المقومنة تعريفاً هي الأخرى.

وكان وراء هذا الاتّجاه إلحاح الجمع بين طلب القوّة عبر أيّة أداة متاحة، وذرائعيّة التعامل مع الأفكار، مصحوبة بالاستعداد لدفعها في وجهة التأويل الشعريّ. وفي وسع موقف متفاوت كهذا أن يغذّي الحساسيّة الرومنطيقيّة مرّتين: مرّة لدى تمجيد القوّة أيّاً كانت، بوصفها الشرط الشارط لـ «تحقيق الذات» المنفلتة من كلّ ضابط عقلانيّ، ومرّة عند حصاد الهزائم، التي بلغت ذروتها في الحرب العالميّة الأولى، بعدما ساد اليقين بأنّ القوّة، بدل «الاستسلام» لـ «غزو» أفكار الغرب، تردع عنها، لا بل تؤدّي إلى الانتصارات. ولئن انجرّ عن الجمع بين هلهلة الأفكار وذرائعيّة استخدامها، والسعي وراء القوّة، تلفيقات مصحوبة بإضعاف النسيج الاجتماعيّ، فإنّ بَطَلي هذا الجمع، أي العسكريّ والمثقّف، انتهى بهما المطاف إلى مأساة من وجهين: فالعسكريّ، ابتداءً بـ «الاتّحاد والترقّي» وانتهاءً بالكماليّة، عاد إلى اعتماد الاستبداد الذي أطاحه في ١٩٠٨ بعدما جدّده وحدّثه قومياً. أمّا المثقّف، فأصيب بخليط من الكآبة والإحباط، من جرّاء هذا الانسداد الديمقراطيّ الذي ساهم فيه برفضه دفع أكلافه، والعودة بالتالي إلى الدوران في الحلقة نفسها.

وبالفعل فعلى مدى أربع سنوات من محنة الحرب العالميّة الأولى، خاضت الجيوش التركيّة معارك على جبهات عدّة، لكنّها لم تحرز الانتصار إلّا على جبهة واحدة هي الدفاع عن غاليبولو والدردنيل في ١٩١٥ ضدّ هجوم أنكلو فرنسيّ حاول الوصول إلى إسطنبول. وبعد أن كانت جزيرة قبرص، منذ ١٨٧٨، مستأجرة من البريطانيّين، ألحقها البريطانيّون بهم، مع بداية الحرب في ١٩١٤، كمستعمرة بريطانيّة. وفي ١٩١٦ بدأت في الحجاز الثورة العربيّة الهاشميّة المدعومة من الإنكليز، والتي تغذّت على كره «الاتّحاد والترقّي» في سياسته للصهر القوميّ والتتريك الإداريّ. وفي المقابل، وكما تدلّ تجربة دمشق مثلاً، لم يملك النظام الجديد الكثير ممّا يغري به السكّان لتأييده، بعدما كانت السياسات الحميديّة، بالمقارنة، ولأسباب شتّى وأحياناً متضاربة، قد وجدت مواقع تأييد صلبة بين الأعيان ورجال الدين والتجّار وقطاع عريض من الجماهير المؤمنة[٣٦].

المجزرة الأرمنيّة

قبل ذاك، في ١٩١٥، كان للفظاعة التي نزلت بالأرمن العثمانيّين، أن جعلت المذابح الحميديّة في ١٨٩٤-٩٦ تفصيلاً لا يستحقّ إثارة الانتباه. ذاك أنّ الأرمن دفعوا، من خلال تلك المجزرة التي كلّفت مليوناً ونصف مليون، يضاف إليهم عشرات آلاف السريان العرب، الثمن المبكر والأكبر لانهيار السلطنة، بقدر ما كانوا أحد أبرز التجسيدات المأسويّة لمسيرة انهيارها وانهيار الزمن الإمبراطوريّ بالتالي. وثمّة إشارات إلى أنّ محاكم التفتيش الكاثوليكيّة الإسبانيّة[٣٧] تركت أثرها على مخيّلة الحكومة العثمانيّة في ١٩١٥، إبّان تنفيذها تلك المجزرة. ففي مذكّراته نقلَ السفير الأميركيّ في السلطنة هنري مورغنثاو أنّ رئيس شرطة القسطنطينيّة بدري بك قال له إنّ حكومته «درست بشغف تقارير عن محاكم التفتيش الإسبانيّ ونصوصاً كلاسيكيّة أخرى في التعذيب وتبنّت اقتراحات اكتشفتها»[٣٨].

ويعيد روبرت إف مِلسون سرد محطّات التاريخ العثمانيّ المتأخّر في دفعها إلى المجزرة الأرمنيّة، مضيئاً ما يراه أسباباً مشتركة بين التجربتين الأرمنيّة في تركيّا واليهوديّة في ألمانيا، وهي الأسباب التي ترفع احتمالات تحوّل القمع إلى مجازر إبادة (*genocide*). ذاك أنّه بعد سقوط النظام القديم ومعه الرابطة الإسلاميّة (*Pan-Islam*) التي كانت أسطورته السياسيّة، أحلّت «تركيّا الفتاة» بين ١٩٠٨ و١٩١٢ هويّة عثمانيّة جامعة، لكنّ الهزائم العسكريّة الجدّيّة لتلك المرحلة أفشلتها. هكذا حصل انتقال راديكاليّ إلى قوميّة تركيّة ورابطة تركيّة ضيّقتين كارهتين للغريب. وبدورهم انتهز الحكّام العسكريّون فرصة الحرب الكبرى لمهاجمة روسيا وتدمير الأرمن الذين نظروا إليهم على أنّهم «خطر قاتل». ويرى مِلسون في ذلك مساراً مشابهاً من الأحداث نشأ في ألمانيا، دون أن يكون مكافئاً له. فألمانيا المَلكيّة هُزمت في الحرب العالميّة الأولى، كما دُمّرت وسائل الشرعيّة السياسيّة القديمة. أمّا جمهوريّة فايمار، فلم تتمكّن من تأمين شرعيّة لنفسها، وبعد بضع سنوات من عدم الاستقرار واحتدام الاستقطاب بين روّاد الجمهوريّة الديمقراطيّة وأعدائها، خرج الأعداء منتصرين. فحين جاء النازيّون إلى السلطة عام ١٩٣٣ كانت لديهم فرصة فريدة ليمأسسوا نظاماً جديداً للشرعيّة ويعيدوا تكوين الجماعة السياسيّة الألمانيّة. وبهَدي إيديولوجيّتهم في اللاساميّة العرقيّة، انطلقوا نحو مهمّتهم بطاقة انتقاميّة صلبة[٣٩].

ويربط مِلسون بين مجازر الإبادة والرؤى الثوريّة ذات الطبيعة القطعيّة، حيث ينطوي «مفهوم «التركيّ» في القوميّة التركيّة ومفهوم «الآريّ» في العرقيّة النازيّة على دلالات كبرى في ما خصّ أولئك الذين هم ليسوا أتراكاً أو آريّين. فـ «التركيّ» و«الآريّ» كانا هويّتين جديدتين تشكّلتا في أوساط ثوريّة، مستمدّتين من مقدّمات إيديولوجيّة تتعلّق بالأمم والأعراق، وفي حاجة إلى ما ومَن يناظرها إنّما سلبيّاً. وكان خلق هؤلاء الأعداء امتداداً لتقليد قديم يضع «المَلكيّ» في مواجهة «المواطن» و«البورجوازيّ» أو «الكولاك» في مقابل «الرفيق»»[٤٠].

وظلّ ما ينافس بؤسَ المجزرة الأرمنيّة بؤسُ موقف تركيّ يكاد يكون إجماعيّاً، متعدّد المصادر الإيديولوجيّة والاجتماعيّة، فضلاً عن كونه مُستداماً، يرفض أيّ إقرار بحصولها.

على أنّ الحكم العثمانيّ كان، مع نهاية الحرب في ١٩١٨، قد خسر كلّ ما حقّقته فتوحات السلطانين سليم الأوّل وسليمان القانونيّ في القرن السادس عشر. كذلك أنهت الحرب حكم الضبّاط الاتحاديّين الذين هرب قادتهم إلى الخارج. فالقوّات اليونانيّة حلّت في إزمير في ١٥ أيّار ١٩١٩، ما أثار الأتراك وحمل مصطفى كمال على التفكير بتحويل المقاومة الى حركة منظّمة. واحتلّت القوّات البريطانيّة إسطنبول في ١٦ آذار ١٩٢٠، وهو الحدث الذي دفع كمال إلى أن يحوّل حركة المقاومة إلى حكومة في أنقرة. ثمّ فُرضت معاهدة سِفْر بالغة القسوة التي وُقّعت في ١٠ آب ١٩٢٠ ولم تترك تحت السيادة التركيّة إلّا الأناضول الوسطى، عاهدةً إلى اليونان بإزمير ومحيطها وفاتحةً الباب لإنشاء دولتين كرديّة وأرمنيّة. وإذ أذعنت حكومة محمّد السادس للاتّفاقيّة، أحسّ الكماليّون بأنّه لم يعد لديهم ما يخسرونه في مقاومتهم الأوروبيّين والغزاة اليونان. هكذا أظهرت الهزيمة، وهو ما يحصل عادةً في الهزائم، هزال البناء الداخليّ وتهافته، ممّا أنتجته السياسة والأفكار معاً. أمّا القوّة فلم تعجز فقط عن تفادي ذلك، بل سبّبت أيضاً تعظيمه.

التتويج الأتاتوركيّ

جاءت الأتاتوركيّة، إلى حدّ بعيد، نتاجاً للمزاوجة السابقة عليها بين طلب القوّة المطلق، وقد زادته احتقاناً هزيمة الحرب العالميّة الأولى، وطلب الحداثة المحدود بحدودها السطحيّة التي يُفترض بها أن تخدم تلك القوّة فيما تحسّن موقع «الذات» في العين الأوروبيّة. فهي، بالتالي،

تتويج لكامل التركة الفكريّة والثقافيّة التي خلّفها الروّاد الإصلاحيّون، ولطرقها في الحضور والاشتغال إبّان عهد «الاتّحاد والترقّي»[٤١]. فمصطفى كمال في شبابه، إبّان عمله ملحقاً عسكرياً لبلاده في بلغاريا خلال ١٩١٣-١٩١٤، بهرتْه طريقة حياة المسيحيّين: الاختلاط والشرب والرقص، واعتبر أنّ المِتَع في السلطنة تقتصر على غير المسلمين، بينما المسلمون محكومون بالعيش في جحيم من القيود. ولأسباب كهذه تمكّنت مدينة متواضعة كصوفيا أن تلهمه «إرادة التقليد»، خصوصاً أنّها كانت حتّى عهد قريب من «أملاك» العثمانيّين[٤٢]. وكان كتّاب المجلّات العلمويّة العثمانيّة قد درجوا، منذ ثورة ١٩٠٨، على مطالبة قرّائهم بأن يلبسوا ويتصرّفوا مثل الأوروبيّين، ناقلين صوراً من الحياة الأوروبيّة تعلّمهم ذلك وتشجّعهم عليه، بما فيه تقبيل الرجل يد المرأة أو مساعدتها على النزول عن ظهر حصان، ممّا كان يغيظ جمهرة المؤمنين بطبيعة الحال. وفي المقابل، لم تكن إعادة تنظيم الجيش العثمانيّ المُوحَى بها ألمانيّاً، عشية الحرب الكبرى، بريئة من تمهيد الطريق لصعود مصطفى كمال. فهو، كمثل كثيرين من زملائه، وافق كولمار فون در غولتز، الماريشال والمنظّر العسكريّ الألمانيّ الذي خدم في السلطنة، رأيه القائل: «أن تخوض حرباً يعني أن تهاجم». وقد كتب في إحدى مقالاته العسكريّة أنّ «الجيش ينبغي أن يكون جيش هجوم. أسلحتنا ليست صالحة للدفاع عن أنفسنا في مواجهة العدوّ، بل لجعل العدوّ يحمي نفسه في مواجهتنا». وكان من الآراء المبكرة لمصطفى كمال أنّ الأمم التي تستلهم الهجوم اليابانيّ على روسيا، والذي أعطي اسم «الروحيّة العدوانيّة»، هي وحدها التي تستطيع أن تخوض حروباً هجوميّة ناجحة.

لقد أسّست تجربة «الاتّحاد والترقّي»، بما في ذلك قطعها واستئنافها الأتاتوركيّان، حكمة التحايل على الأفكار وعلى الواقع بزعم الحفاظ على هويّة وذاتيّة يُراد الانتصار لهما بقوّة الإرادة المصحوبة بإرادة القوّة. لكنّ الاستثناء المطابق للواقع في السلوك الأتاتوركيّ، كان تخلّيه عن السلطنة المنهارة، وعن الطورانيّة المستحيلة التحقّق، ليقنع بتركيا في حدودها الحالية، ممّا كان بالغ التأثير في إحرازه انتصاره الذي شكّل إنجازه الأكبر[٤٣]. غير أنّه لم يكن متواضعاً في التاريخ، حيث استمرّ طغيان النظرة الرومنطيقيّة، كما كان في الجغرافيا. ذاك أنّ الأتراك، وهم شعب الدولة - الأمّة حديثة النشأة، ظلّوا يُعَدّون، تبعاً للعقيدة الكماليّة، آريّين من آسيا الوسطى التي انبثقت منها الحضارات كلّها. وقد هاجر الأتراك بمرور الزمن إلى سائر المناطق وعادوا منها

بفنون الحضارة. وهكذا فإنّهم هم الذين أسّسوا الحضارات الصينيّة والهنديّة والشرق أوسطيّة، وفي الشرق الأوسط تحديداً كان السومريّون والحثيّون، في حقيقة أمرهم، أتراكاً. وهكذا كانت الأناضول، حيث أنشأ الحثيّون الحضارة قبل الحقبة المسيحيّة بأربعة آلاف سنة، وهي كانت تركيّة منذ ما قبل الأزمنة التاريخيّة الجليّة. فالرجل التركيّ، كما كتب تِكين ألب، الذي أصبح من شارحي التاريخ الجديد، مستشهداً بمرجع فرنسيّ، هو «واحد من أجمل أجناس العرق الأبيض، كبير الجثّة، بوجه مائل إلى الطول، وأنف معتدل، إمّا مستقيم أو معقوف، وشفاه رقيقة، وعيون واسعة الفتحة، تكون غالباً إمّا رماديّة أو زرقاء...»[٤٤].

وهكذا فسحت الخرافة العرقيّة الموسّعة والمُنظَّرة المجال لتفاخُر عكسَه شعار الجمهوريّة الجديدة: «سعيدٌ من يولد تركيّاً». بيد أنّ «السعادة» هذه ظلّت قيداً ثقيلاً على «سيادة الشعب» التي أعلنتها الجمهوريّة أيضاً، إلّا أنّها جاءت مرفقة بالحزب الواحد والزعيم الأوحد الذي هو «أبو الأتراك». وهذا النفي للتعدّديّة السياسيّة[٤٥]، معطوفاً على التدخّليّة الاقتصاديّة للدولة، وإن بنسبة تقلّ عن الأنظمة الشيوعيّة والأنظمة العسكريّة التي ظهرت لاحقاً في المشرق العربيّ، استكمل إعدام الاحتمال الليبراليّ الذي بدأه جزئيّاً «الاتّحاد والترقّي». والواضح أنّ التاريخ الفرنسيّ الحديث في لحظاته الأشدّ عصفاً هو الذي زوّد أتاتورك الشكل «الروسويّ» المرغوب للجمهوريّة، والتصوّر اليعقوبيّ ودولتيّة(*etatism*) الجمهوريّة الثالثة (١٨٧٠-١٩٤٠) التي رفعت إلى الذروة الأفكار والممارسات اليعقوبيّة، بعد ثلاثة أرباع القرن على انقضائها. وفي الإطار هذا دُمج العداء الحادّ للأكليركيّة والحماسة الجمهوريّة مع محافظة الدفاع عن الوضع القائم، فطُوّرت بالتالي محافظةٌ دولتيّة بالبناء على مقدّمات جمهوريّة متطرّفة. ويسرد دوغان غوربينار قصّة الربط بين الكماليّة والروبسبييريّة التي بدأها كماليّون غير رسميّين وذوو تأثّرات يساريّة، بحيث أحجمت المؤسّسة الكماليّة عن تبنّيها خشية يساريّتها المناهضة للبورجوازيّة، فيما تُرك للكتب المدرسيّة أن تنحاز إلى دانتون، من دون أن تسيء إلى روبسبيير. لكنّ الأمر ما لبث أن حُسم لمصلحة الأخير بفعل احتدام الصراع الكماليّ مع الدينيّين والحاجة إلى تشبيه «الخيانة» التي ارتكبها لويس السادس عشر وأدّت إلى إعدامه بسلوك السلالة العثمانيّة المذعنة للأجانب إبّان الاحتلال[٤٦].

هكذا استقرّ أتاتورك على جمهوريّة تُعنى بـ«المصلحة العامّة» والقوّة القوميّة، لا بضمان حرّيّات الأفراد، كما تصادر الأدوار المركزيّة كلّها من المجتمع المدنيّ، مانعةً بالقانون الأحزاب الشيوعيّة

والماركسيّة، والأحزاب الكرديّة، فضلاً عن أيّ تعبير سياسيّ دينيّ. وقد دُمج هذا المفهوم للجمهوريّة في المفهوم الألمانيّ المصدر عن القوميّة، حيث يحتلّ الأصل الإثنيّ واللغة الصدارة، والذي بلغ أعلى تطوّره مع النازيّة. وعلى النحو هذا، وبالتضامن مع الخلفيّة الخرافيّة و«الوثنيّة»، بات التتريك القسريّ والتطهير العرقيّ من ثوابت الجمهوريّة الأتاتوركيّة.

أمّا بالنسبة إلى الدين، فمضت تركيّا الكماليّة في المهمّة المزدوجة لإضعاف الإسلام وقومنته في آن واحد. ذاك أنّ الهويّة التركيّة لا تستطيع التعايش والنماء مع هويّة تنافسها، إن لم تفقْها قوّةً وحضوراً، من غير أن تكون قابلة للتوظيف في تحسين الصورة أمام العين الأوروبيّة. هكذا كان لا بدّ من القطع مع الإسلام بوصفه هويّة ناجزة وعابرة للحدود، وهو القطع الذي سهّلته الأصول العربيّة للدين الإسلاميّ، علماً بأنّ الطريق لم تكن معبّدة في الأرياف بالسهولة ذاتها. مع هذا، وفّرت قومنة الإسلام، أو تتريكه، وظيفة خفضه إلى عقيدة من عقائد الأمّة التركيّة ارتبطت بحقبة من حقب تاريخها، ووفّرت لها أحد الأبعاد القوميّة التي تلحم أكثريّة أبنائها[٤٧].

ولئن كان الأرمن وباقي الأقلّيّات الدينيّة هم «الآخر» في الزمن السلطانيّ، أصبح الكرد كمسلمين غير أتراك، هم «الآخر»، في العهد الجمهوريّ، من دون إخراج الأقلّيّات غير المسلمة من آخريّتهم المزمنة. وكان الوضع الاستبعاديّ هذا قد استفحل وتعمّق مع الكماليّة: فبعدما حال اللون الدينيّ للأرمن واليونان واليهود العثمانيّين دون مشاركتهم في الحياة السياسيّة، في عهد السلاطين، فإنّ القوميّة الجديدة أخرجتهم من الحياة الاقتصاديّة ومن مجمل الفضاء العامّ.

وعدا مجزرة الأرمن في ١٩١٥، تعرّض يهود تراقيا لبوغروم في ١٩٣٤، كذلك هُجّر مسيحيّو لواء إسكندرون في ١٩٣٩ [٤٨]. لكنّ أكثر ما أسّس للصفاء العرقيّ - الدينيّ، مفهوميّاً إن لم يكن عدديّاً أيضاً، ما حلّ مباشرة إثر الحرب التركيّة - اليونانيّة عام ١٩٢٢. فقد انطلقت عمليّة تهجير جماعيّ طاولت مليوناً ونصف مليون من أبناء السواحل التركيّة، فيما هُجّر من اليونان نصف مليون يونانيّ من أصل تركيّ. وكان لهذا التهجير، فضلاً عن آلامه الإنسانيّة وعن إكسابه النزاع اليونانيّ - التركيّ ما يشبه الطابع الجوهريّ، أن غلّب «الأصل» على الجنسيّة. ذاك أنّ اليونان من ذوي الأصل التركيّ عوملوا بوصفهم أتراكاً، بعدما عومل الأتراك من ذوي الأصل اليونانيّ بوصفهم يونانيّين. وكان لهذا «الإنجاز» الذي أحدثته السياسات القوميّة أن كرّس المسار الذي

مضت القوميّة- الإثنيّة التركيّة في شَقّه، وهو ما تعاظم لاحقاً في تركيّا والمشرق العربيّ. كذلك حُرمت الطموحات الإصلاحيّة الجدّيّة دعمَ القوى البورجوازيّة والمتعلّمة، المسيحيّة واليهوديّة التي تملك احتياطيّ التغيير الاجتماعيّ ومقدّماته، والتي امتلكت هذه المواصفات تبعاً لأسبقيّة علاقتها الماليّة والتجاريّة والتعليميّة بالغرب. وهذا ما أضعف القاعدة الماديّة للإصلاح، على نحو رأيناه يتكرّر لاحقاً في مصر والعراق خصوصاً، كذلك وضع الإصلاحيّين المسلمين وجهاً لوجه أمام المحافظين الأقوى بلا قياس، وعلى المدى الأبعد، أخضع الأوّلين لضغط الأخيرين كما أجبرهم على التراجع أمامهم.

قهر الكرد

كان لا بدّ لهذه القوميّة الحادّة التي «أممت» الإسلام وضغطته فيها أن تُخرج المسلمين غير الأتراك، لا من قوميّتها فحسب، بل أيضاً من الإسلام نفسه الذي أدخلته في تلك القوميّة. وقد جاء هذا السلوك حيالهم جزءاً من مشروع ثقافيّ أعرض يطاول الإسلام غير التركيّ ككلّ، ويقترن بتعميم نظرة تحقيريّة إلى العرب تؤجّجها «خيانتهم» الأتراكَ إبّان الحرب العالميّة الأولى. هكذا بُلوِر الإسلام التركيّ بوصفه منفتحاً وعصريّاً تقوده خطاه حكماً إلى العلمانيّة، قياساً بالإسلام العربيّ الصحراويّ والمتعصّب والمتخلّف. وبالفعل، صار «ذاك» الإسلام يوصف حصريّاً بـ «الدين العربيّ»، وطغت كلمة «تانري» *Tanri* التركيّة القديمة ذات الأصل والاستخدام «الوثنيّين» على كلمة «الله». ومثلُ هذه الهندسات للتاريخ وللدين خصوصاً، كان من شيم الوعي النازيّ، حيث ابتُذل نيتشه في رفضه «أخلاق العبيد» و«انتصار الروح الشرقيّ» مما أحلّته المسيحيّة، لتظهر «وثنيّة» مشوبة بلون من الإلحاد كما مثّلها خصوصاً ألفرد روزنبرغ في «أسطورة القرن العشرين». ذاك أنّ الساميّة والآسيويّة هما، هنا، ما أوقع ألمانيا في «الفساد المتوسّطيّ» وشوّه طبيعة المسيحيّة، فاصلاً إيّاها عن هلينيّة الشمال. أمّا الخلاص، فلا يكون إلّا بانعقاد السيادة لعِرق الأبطال في عصر وثنيّ جديد.

وفي ظلّ الحماسة المشبوبة، والتأثّر بغوكالب، بدا ممكناً تنفيذ برنامج لا يكتفي بإصلاح الدين أو تجديد اللغة، بل يسعى إلى تغييرهما واستبدال غيرهما بهما. فأتاتورك منع استخدام الأبجديّة العثمانيّة العربيّة - الفارسيّة، وأحلّ محلّها لاتينيّة معدّلة. أمّا الإسلام كما انتقاه، فوضعه بالكامل

تحت السيطرة الصارمة للدولة. وحتّى المدارس الفلسفيّة استبعدها وعطّل العمل بسائر النظريّات والعلوم الاجتماعيّة لمصلحة العلمويّة الموصوفة بأنّها «تبني مجتمعاً يحكمه العلم».

ولوهلة قد يُستغرب قران الرومنطيقيّة والعلمويّة، إلّا أنّه يقول كم أن الرومنطيقيّة، في هذا السياق، هي التي تشرط العلم بقيد العلمويّة الإيديولوجيّة والمنحازة، أي إنّها تضفي الرَمَنطقة على العلم ذاته. وإذ تحدّ من اشتغاله في دوائر المجتمع الأوسع، ولا سيّما الشعبيّة الموصوفة بالتخلّف، تحصر هذا الاشتغال في حيّز مناهض للعلم، هو اختراع التراتُب المزعوم بين الشعوب والبرهنة عليها، ومن ذلك مثلاً انحيازها إلى «الطبيعة» (الفوارق الموروثة، الصفات الجوهريّة، البقاء للأصلح...) ضدّاً على التذليل «العلميّ» لانحيازاتها الإيديولوجيّة. وبهذا فإنّ المنطق الداخليّ لقران الرومنطيقيّة والعلمويّة لا يبتعد كثيراً عن المنطق الداخليّ لتلك الثنائيّة الشهيرة التي عرفها الفكر الإسلاميّ الحديث، أي الفصل بين «الماديّ» الذي يجوز استيراده من الغرب، و«الثقافيّ» أو «الروحيّ» الذي لا يجوز، والذي يُترك له في النهاية أمر التحكّم بـ «الماديّ» وتقرير حدوده[٤٩].

لقد استُخدمت بالمعنى الوظيفيّ محاباة المسلمين الأتراك على حساب الأتراك غير المسلمين لتدجين الإسلام نفسه وإدخاله مهزوماً في مصهر القوميّة التركيّة. هكذا بدا أنّ ما يؤخذ من الإسلام، ومن الماضي السلطانيّ تالياً، إنّما يُعطى للمسلمين بوصفهم، دون سواهم، أتراكاً. ولأنّ الكرد الكتلة المسلمة غير التركيّة الأكبر في تركيّا، فإنّهم كانوا أوّل ضحايا هذه العمليّة وأكثرهم. ففي حزيران ١٩٢٥، قُمعت انتفاضة كرديّة ذات تأثّرات إسلاميّة، تبعاً لنقشبنديّة قائدها الشيخ سعيد بيران، ما أكسب قمعها وجهاً «تقدّميّاً» مناهضاً للتخلّف، بالمعنى الأتاتوركيّ للكلمة. وتلاحقت انتفاضات الكرد بقيادة مشايخهم الذين أكسبوها وجهاً دينيّاً، فأكسبوا قمعها وجهاً تقدّمياً وعلمانيّاً مفترضاً. وبين ١٩٢٥ و١٩٣٨ نشبت ثلاثون انتفاضة كرديّة متفاوتة الحجم، بلغت ذروتها في مدينة درسيم حيث ذُبح أربعون ألفاً، وغُيّر اسم المدينة ليصير تونشلي. وفي تقدير إجماليّ لضحايا القمع الذي واجهته انتفاضات الكرد، وفي عداده نصب المشانق الجماعيّة، ترجّحت الأرقام المذكورة بين مليون ومليونين[٥٠]. وقد سبق للسلطان عبد الحميد أن شكّل «الكتائب الحميديّة» من عشائر كرديّة على رأسها بكواتٌ مهمّتهم تأديب من يعصيه من الكرد، فضلاً عن الأرمن. بيد أنّ القمع الجمهوريّ ذهب أبعد كثيراً، فاتّبع

سياسة الأرض المحروقة، وأجلى مئات الآلاف عن أريافهم في الجبال إلى مدن الداخل، حيث الغالبيّات تركيّة. ومبكراً امتدّت اليد إلى الثقافة، فحُرّمت الكرديّة، لا كتابةً وتدريساً فحسب، بل نطقاً أيضاً، وإلى السياسة، حيث مُنع التجمّع وسائر أشكال التنظيم والتعبير، وحلّت حالة الطوارئ في مناطق الكرد.

الأفكار كمجرّد ذرائع

ما كان ممكناً لأتاتورك أن يفعل ما فعله لولا الانتصار العسكريّ الذي أحرزه بعد هزيمة الحرب العالميّة الأولى. وهو لأجل ذاك الانتصار، استخدم الأفكار والإيديولوجيّات، كائنة ما كانت، وغالباً بطريقة فوضويّة عديمة الانسجام. فهو لم يكن فحسب أحد مؤسّسي النبذ والتحطيم للإيديولوجيّات غير القوميّة التي لا يدين جمهورها وأحزابها بالولاء له، بل كان أيضاً من مؤسّسي فكرة التوافق الظاهريّ بين إيديولوجيّات متنافرة، وبحسب ما تستدعيه الحاجة. والحال أنّنا، في سيرة أتاتورك، كما في سِيَر قادة مشابهين في «العالم الثالث»، نقع على علاقتي التحطيم والتوافق الظاهريّ (مع الشيوعيّين أو مع الدينيّين) لكنّنا لا نقع على علاقة التعايش النديّ التي تفترض الاعتراف المتبادل مصحوباً بالتمايز المؤكّد. وكان للتوافق الظاهريّ (الذي غالباً ما انتهى بالتحطيم بعد استنفاد الغرض من التوافق) أن اتّخذ شكل ثنائيّات (قوميّة وإسلام، قوميّة واشتراكيّة) ما لبثت أن شاعت في المشرق العربيّ وعموم «العالم الثالث». مثل هذه الثنائيّات ذات المنشأ الانتهازيّ، كثيراً ما تحوّلت لدى بعض تابعي الحاكم المعنيّ إلى صروح إيديولوجيّة يراد توطيدها، ما كشف عن نظرة رومنطيقيّة لا ترى إلى الأفكار نفسها بكبير تقدير، فيما تراهن على القدرة الذاتيّة على تطويعها واستخدامها بالرغم عن طبيعتها الموضوعيّة.

فالمجلس الذي جمعه في أنقرة في ٢٣ نيسان ١٩٢٠ لمقاومة الاحتلالات الأوروبيّة، تبنّى نبرة إسلاميّة قويّة من البداية. وقد اختير عمداً ليوم افتتاحه أن يكون يوم جمعة، بعد انتهاء الصلاة في الجامع المركزيّ، واستخدم أتاتورك رموزاً وإشارات دينيّة تجاوزت كلّ ما شهده التاريخ العثمانيّ من هذا القبيل. فهو أصدر قانوناً يمنع إنتاج الكحول وبيعها واستخدامها في البلاد، ويجيز ضرب المخالفين، فتجاوز، بحسب كاتب سيرة تطوّره الفكريّ شكرو هانيوغلو، كلّ

الإدارات العثمانيّة منذ بدء «التنظيمات» في فرض القوانين الإسلاميّة. وهو حين خاطب العالم الإسلاميّ، فإنّما فعل بهذه الكلمات: «بعد سقوط الخلفاء في دمشق وقرطبة والقاهرة وبغداد، سقط المركز الأخير للخلافة الإسلاميّة تحت ظلال أسلحة العدوّ... إنّ الأناضول التي نحاول أن ندافع عن وحدتها واستقلالها، هي أرض اللجوء لجماعات مسلمة كثيرة طُردوا من بيوتهم... لقد أصدر مئات المفتين والأساتذة فتاوى تُظهر لأمّتنا والعالم الإسلاميّ الطريق الصحيح... رجاءً، اسمعوا صوت الشريعة هذا».

وكان أتاتورك، بذلك، يحاول كسب الدعم في مواجهة الحكومة المَلَكيّة التي استحصلت على فتوى من شيخ الإسلام تعلنه ورفاقه قطّاع طرق وتعتبر قتلهم واجباً على المسلمين، كما يحاول الإبقاء على مساندة مسلمي آسيا الوسطى والهند الذين جمعوا مبالغ ماليّة مرموقة لدعم نضاله في سبيل حماية الخلافة العثمانيّة من الاحتلال الغربيّ، بشرط تقديم الكفاح الأناضوليّ هذا بوصفه جهاداً دينياً. ثمّ إنّ الخطاب القوميّ التركيّ كان يومذاك كفيلاً بتنفير الكرد وخسارة دعمهم الحيويّ، خصوصاً في الأجزاء الجنوبيّة من الأناضول، وكان في وسعه أن يزعج القادة السوفيات الذين نظروا إلى القوميّة التركيّة كخطر كبير على بلشفة آسيا الوسطى والقوقاز. لقد أحسّ مصطفى كمال بأنّ من المُربح التوكيد على أنّ الجماعات التي يحاول القوميّون إنقاذها لا تقتصر على أتراك، بل تشمل مجموعات إثنيّة مسلمة كثيرة، كالكرد والشركس. ومثلما لم تحلْ علمويّته دون استخدامه الدين، فقد ألبس معارضته القوميّة للإمبرياليّة زيّاً اشتراكيّاً. فخلال تلك الفترة أعطى الانطباع بأنّه مسلم شيوعيّ، بحيث بدا للبعض شبيهاً بالبلشفيّ التتريّ سلطان علييف، يحاول مصالحة الإسلام والاشتراكيّة، مجادلاً بأنّ البروليتاريا المسلمة في الشرق إنّما استعبدها المستعمرون البورجوازيّون الغربيّون. وفي رسالة إلى جورجي شيشيرين، مفوّض الشعب السوفياتيّ للشؤون الخارجيّة، كتب مصطفى كمال: «لقد أصبحت أمّتنا هدفاً شرّيراً للإمبرياليّة الأوروبيّة بسبب دفاعها عن البلدان المسلمة... إنّني أؤمّن بقوّة بأنّه... حين تتفهّم شعوب آسيا وأفريقيا أنّ رأس المال العالميّ يستغلّهم من أجل تحقيق الحدّ الأقصى من الأرباح لأسيادهم، ومن أجل استعبادهم... فإن قوّة البورجوازيّة سيوضع لها حدّ». وهو عبّر عن آراء مماثلة في البرلمان، معلناً «أنّ البلشفيّة تضمّ أكثر المبادئ والقواعد التي يحملها الإسلام رفعةً». وقد أعلن البرلمان إيّاه في تشرين الثاني ١٩٢٠ أنّ الهدف من عمله «تحرّر شعب تركيّا

من ظلم الرأسمالية والإمبرياليّة ووحشيّتهما». أبعد من هذا، طمأن مصطفى كمال المندوبين السوفيات الذين التقوه إلى أنّه ورفاقه يحبّذون الشيوعيّة، إلا أنّ الظروف تجبرهم على التكتّم على هذه الحقيقة.

وكمثل سلطان عليف، الذي اقترح نمطاً خاصّاً من الشيوعيّة للمسلمين، وهو ما سنعود لاحقاً إليه، غالباً ما أكّد مصطفى كمال أنّ هناك حاجة لشكل مميّز من الشيوعيّة في تركيّا. لكنّ البلاشفة لم يكونوا مطمئنين تماماً إليه وإلى الكلمة التي تُليت باسمه في «مؤتمر شعوب الشرق» في باكو في أيلول ١٩٢٠. فقد ساورتهم الشكوك في أنّه ينوي مصادرة الشيوعيّة التركيّة الجنينيّة لمصلحته ومصلحة دعواه القوميّة، وكانت شكوكهم في محلّها. فبعدما ضغطت موسكو عليه كي يعيد الشيوعيّين الأتراك المنفيّين إلى بلدهم، كان لعودتهم أن لاقت استقبالاً عدوانيّاً من القوميّين، ثمّ انتهى الأمر باغتيالهم. ودون أن يتّضح تماماً ما إذا كانت الحكومة الكماليّة في أنقرة هي التي اغتالتهم أو القيادة السابقة لـ«الاتّحاد والترقّي»، فالثابت أنّ مصطفى كمال أوعز إلى بعض مقرّبيه بإنشاء حزب شيوعيّ رسميّ في تركيّا، كذلك أوصل رسالة واضحة إلى القادة السوفيات تفيد بأنّ «على كلّ شخص أن يفهم أنّ كلّ شيء في تركيا، بما في ذلك الشيوعيّة، هو شغلنا». وفيما طرح شكلاً قوميّاً ورسميّاً من الشيوعيّة، وهو ما سيتكرّر لاحقاً في العديد من بلدان المنطقة، فإنّه منع كلّ شكل آخر من الخطاب الاشتراكيّ، كذلك اعتُقل كثيرون من الاشتراكيّين. وبدوره رفض الكومنترن قبول حزب أتاتورك الشيوعيّ في صفوفه، وإن حافظ القادة البلاشفة، لاعتبارات براغماتيّة، على علاقة ودّيّة معه. وفي ١٩٢٠ راسل مصطفى كمال كلّاً من لينين وستالين وقادة سوفياتاً آخرين بوصفهم «رفاقاً»، رغم عدائه بل احتقاره النخبويّ للشيوعيّة، وذلك كي يستثمر التقاطع معهم حيال احتلال الحلفاء، ويحظى بدعمهم لحربه. هكذا قدّم لهم تنازلات ترابيّة، وتخلّى عن القوميّين الأذربيجانيّين الذين فتك بهم السوفيات. وكان لمصطفى كمال مفاوضاته المخادعة مع القيادة السوفياتيّة كما صاغت نتائجها معاهدة موسكو الموقعة في آذار ١٩٢١، والتي شكّلت منعطفاً في الاعتراف الأمميّ بالنظام القوميّ في تركيا. وهذا مقابل الموافقة التركيّة على السيطرة السوفياتيّة على معظم القوقاز الروسيّة سابقاً. وفضلاً عن تسوية أوضاع الحدود الشماليّة الشرقيّة لتركيّا، تعهّد الروس سرّاً بأن يقدّموا للأتراك مساعدات ماليّة وحربيّة لمقاتلة الإمبرياليّة الغربيّة، وهو ما مكّنهم من إلحاق الهزيمة

باليونان وضمان استقلال بلادهم. لكنّ سياسة التودّد للإسلام، وكذلك للشيوعيّة، والتوافق الظاهريّ معهما، ما لبثت أن راحت تتقلّص، ولا سيّما مع إنشاء الجمهورية في ١٩٢٣، لتختفي كلّيّاً مع تصلّب عود السلطة الجديدة في حدود ١٩٢٥.

الزعامة القوميّة المطلقة

لقد أصبح أتاتورك بطلاً في العالم الإسلاميّ كلّه، واعتُبر أنّه قاد بلده إلى انتصار لا يقلّ عن الانتصار اليابانيّ في ١٩٠٥. ورغم خلعه محمّد السادس في ١٩٢٢ واستبدال ابن عمّه عبد المجيد به ليكون سلطاناً شكليّاً، عديم الصلاحيّات الزمنيّة، فهذا ما لم يلقَ استياء جدّيّاً في العالم الإسلاميّ. فعلماء الأزهر اعترفوا بالخليفة الجديد، ومسلمو الهند، الذين رفضوا في البداية تصديق خبر خلع محمّد السادس (لأنّ الخبر جاءهم عبر وكالة «رويترز»)، تقبّلوا الحدث، ومنّوا أنفسهم بعصر جديد يشهد قيام رابطة للشعوب المسلمة بقيادة مصطفى كمال الذي أسبغوا عليه ألقاباً كـ «سيف الإسلام» و«مجدّد الخلافة».

على أنّه بنتيجة انتصار ١٩٢٢، فقدت الإيديولوجيا العثمانيّة كلّ قيمة مفيدة، خصوصاً أنّه لم يبق في تركيّا إلّا إثنيّة واحدة غير تركيّة هي الكرد. ورغم كونهم أقلّيّة وازنة، فإنّهم لم يبدوا لمصطفى كمال سبباً كافياً للمضيّ في لجم القوميّة التركيّة. هكذا بدأ يهيء الرأي العامّ لإلغاء السلطنة، ومن ثمّ إعلان الجمهوريّة العلمانيّة. أمّا إلغاؤه اللاحق الخلافةَ، والذي لم يتمّ إلّا بعد الحصول على ضمانات الجيش بتأييد خطوته، فأزعج الحساسيّات الدينيّة بالطبع، لكنّه لم يقلّل كثيراً من أهميّته كبطل قوميّ. فحتّى «رابطة عموم مسلمي الهند» التي سبق أن عبّرت عن استيائها من الإلغاء، أبدت لدى وفاته أسفها العميق لموت «شخصيّة كبيرة حقّاً في العالم الإسلاميّ، وجنرال عظيم ورجل دولة عظيم». والحقّ أنّ ضجيج مسألة الخلافة في تركيّا، على عكسها في العالم العربيّ، كان وبقي أكبر من واقعها. فهي حين ألغيت لم تكن شأناً يُذكر، إذ إنّ كبار السلاطين من بناة الإمبراطوريّة ورموز الفتوحات لم يكونوا يستخدمونها أصلاً، فيما تُرك استخدامها للخلفاء الضعفاء في السنوات العثمانيّة الأخيرة ما بعد حقبة عبد الحميد. وهذا فضلاً عن أنّ شرط «القرشيّة»، بوصفه إحدى الصفات المطلوبة في الخليفة، لم يُعمل به في التاريخ العثمانيّ.

على أنّ أتاتورك لم يصبح القائد الأعلى للأمّة فحسب، بل منذ أيلول ١٩٢٣، مع إعلان الجمهوريّة، صار قائد حزبها الأوحد «حزب الشعب» الذي سمّي لاحقاً «حزب الشعب الجمهوريّ»، علماً بأنّ نظامه بقي، نظريّاً، مفتوحاً لمساهمة تنظيمات سياسيّة أخرى. وبعد شهر على ولادة الجمهوريّة، انتخبه البرلمان بالإجماع رئيساً لها. أمّا المنشقّون عن حزبه ممّن تجمّعوا أواخر ١٩٢٤ في حزب سمّوه «الحزب التقدّميّ الجمهوريّ»، فواجهوا مصاعب هائلة في معارضتهم سياسات الحزب الحاكم وقائده. وفي العام التالي، وإثر محاولة فاشلة لاغتياله، أكمل أتاتورك التصفية السياسيّة لمن بقي من معارضيه، بمن فيهم كثيرون من وجوه حرب الاستقلال ومن القادة السابقين في «الاتّحاد والترقّي». ثمّ في تشرين الأوّل ١٩٢٧، ألقى خطابه الشهير الذي استغرق ٣٦ ساعة ونصفاً، واعتُبر رائعته، حيث ادّعى احتكاره حرب الاستقلال والإصلاحات الكبرى التي أعقبتها، وأدان كلّ من عارضه بأشرس التعابير. في تلك الفترة خصوصاً، راحت المصطلحات والمعاني الإراديّة والرومنطيقيّة ترصّع خطاباته، «فنحن لم نربح الحرب بالصلوات، بل بدم جنودنا»، و«الحياة تعني الصراع». ثمّ في صيف ١٩٣٠ حاول تشكيل حزب معارض زائف أسّسه بعض مقرّبيه ليكون ديكوراً ديمقراطيّاً، إلّا أنّ الدعم غير العاديّ الذي حظي به هذا الحزب من جميع طبقات الشعب، لظنّهم أنّهم يتعاملون مع حزب معارض جدّيّ، دفع مؤسّسيه، المصابين بالهلع، إلى حلّه بعد ثلاثة أشهر على التأسيس.

ولتخفيف التعارض بين الجمهوريّة والإسلام، مع توطّد السلطة الجديدة، أضاف مصطفى كمال إلى الدستور عبارة «الإسلام دين الدولة»، لكنّه كلّف البرلمان تطبيق الشريعة، معيداً الاعتبار إلى شعار سبق أن طرحه علمويّو الحقبة الدستوريّة ومثقّفوها: «الدين علم الجماهير، فيما العلم دين النخبة». وعلى هدي تلك المبادئ القوميّة والنخبويّة، وُضعت في ١٩٢٥ ترجمة رسميّة وتدخّليّة للقرآن رافقها إجراء تعديلات عليه تُحدث «نهضة بين الجماهير»، كما اعتُمد التقويم الغريغوريّ (قبل المسيح، وبعد المسيح)، وفي ١٩٢٦ فُرض إحلال القبّعة محلّ الطربوش الذي بات ارتداؤه يسبّب إعدام صاحبه. كذلك ألغيت رموز تدلّ على الإسلام واستُبدلت بها أخرى تدلّ على المسيحيّة. ثمّ في ١٩٢٧ باتت إدارة الشؤون الدينيّة تقرّر ما الذي تتناوله أو لا تتناوله خطب الجمعة، فضلاً عن تتريك الاستشهادات القرآنيّة والدينيّة، بما يتجاوز تهميش اللغة العربيّة إلى تهميش مؤسّسة «العلماء» ومعها الطرق الصوفيّة. وفي هذه الغضون، وإمعاناً

في إضعاف الدين كقوّة سياسيّة، ومن ثمّ إضعافه كواجهة «حضاريّة» «متخلّفة»، أُغلقت المدارس الدينيّة والطرق والزوايا والأضرحة، ومنعت موسيقى «النواح»، وفي ١٩٢٨ أزيلت كلّيّاً كلّ إشارة في الدستور إلى الإسلام، وإن اضطرّت الدولة إلى التراجع عن المحطّة الأخيرة من برنامجها الإصلاحيّ، وهي جعل التركيّة اللغة الوحيدة والحصريّة للطقوس الدينيّة، وباتت إحدى تسميات الأبجديّة الجديدة «ألفباء الغازي»، وهو لقب أتاتورك.

أمّا الفراغ الإيديولوجيّ الذي تركه دكّ الإسلام العثمانيّ، فهو ما تمّ ملؤه، كما سنرى لاحقاً، بخليط من تصعيد عبادته وعبادة الجمهوريّة، ومن دين مدنيّ يشوبه عدد من العبادات «الوثنيّة» و«الوثنيّة» المحدثة والوضعيّة والعلمويّة. على أنّ استيعاب إسلامٍ ما في التركيّة ظلّ يشكّل قيداً ثقيلاً على العلمانيّة التركيّة نفسها، وهو ما تنمّ عنه عبارة، اشتُهرت لغرابتها والتباسها، وردت في واحدة من خطب مصطفى كمال: «طالما أنّنا، والحمد لله، كلّنا أتراك، ومن ثمّ كلّنا مسلمون، ففي مقدورنا ومن واجبنا معاً أن نكون كلّنا علمانيّين». والحقّ أنّ من النواقص الفادحة في العلمانيّة التركيّة ممارسة الدولة التمييز الطائفيّ في تعيينات الوظيفة العامّة، حيث لا يزال أبناء الأقلّيّات المسلمة والتركيّة كالعلويّين (رغم أنّهم خُمس مجموع المسلمين) والمسلمة غير التركيّة كالكرد، فضلاً عن غير المسلمين، يعانون التمييز الذي يسنده قانون عائد إلى ١٨ آذار ١٩٢٦ يشترط «الأصل التركيّ» بدل «المواطنة التركيّة» للدخول في سلك الوظيفة. وإنّما بموجب المساواة إيّاها بين التركيّة والإسلام غدا التحوّل الدينيّ عن الإسلام، الذي شُوّه هو نفسه، معادلاً للخيانة القوميّة.

الدين الجديد

يبقى أنّ أنصار أتاتورك ومُحازبيه عملوا، خلال الثلاثينيّات، على مفاقمة التناقضات الكثيرة في الأتاتوركيّة. فقد جُمعت تلك النُتَف من العبادات لخلق «الكماليّة» بوصفها إيديولوجيا رسميّة جامعة ترتكز على أقوال مصطفى كمال وكتاباته. ولم يخلُ التوليف هذا من مُكوّن عرقيّ نافر أملاه أساساً تقديم القوميّة العلمويّة على الدين في تشكيل الهويّة، وبالتالي التخلّي عن «الخرافات» المرتكزة على «أساطير يهوديّة» ومصادر أخرى مزعومة، وإدراك أنّ تطوّر الأتراك ينبع من «جذور عرقيّة عميقة»، وأنّهم «بجماجمهم العريضة والقصيرة» (*brachycephalic*) مُطالَبون بأن يفتخروا بعضويّتهم في «عِرق تاريخيّ عظيم كهذا تطوّرَ إلى أمّة»، وبـ «قوّة وشرف

عظيمين لم يحظ بهما كثيرون من الجماعات الإنسانيّة». لهذا، وفي نهاية المطاف، ينبغي ألّا تتأسّس الهويّة التركيّة على استيراد غريب كالإسلام، بل على هذه النظريّة «العلميّة» حول الرابطة التي تجمع الأتراك كشعب.

وهنا يبدأ الانتقال، في الرواية الرسميّة، من التاريخ إلى علم الآثار، مع توكيد كشوفات أركيولوجيّة تؤكّد الإسهام التركيّ في أصول الحضارة الإنسانيّة وتطوّرها. وعلى خطى الأركيولوجيّ الفرنسيّ الكبير جاك جون ماري دو مورغان، الذي كشفت حفريّاته فصولاً وآثاراً أساسيّة من مواضي حضارات عدّة، رغب مؤسّس الجمهوريّة في العثور على بدايات الحياة الإنسانيّة ومهد الحضارة، بشرط التدليل على الإسهام التركيّ الكبير فيهما. وكانت النتيجة، مرّة أخرى، خلطة من العلمويّة والداروينيّة والنظريّات العرقيّة والماضي التركيّ وفق الرواية الرسميّة[٥١]. أمّا التاريخ، في امتداده من الإنسان الأوّل حتّى مصطفى كمال، فلا يكون حياديّاً، إذ هو إمّا للتمجيد أو للإدانة. وكان من أبرز ضحاياه الزمنُ العثمانيّ الذي قُدّم مجرّد هامش متواضع لماضٍ تركيّ مجيد ومديد تستأنفه الكماليّة. وفي التوكيد لهذا «الدور التمدينيّ»، بل التطابق معه، قُدّمت تركيّا لا بوصفها جزءاً من الغرب فحسب، بل كبديل من اليونان الموصوفة تقليديّاً وأوروبيّاً بأنّها نبع الحضارة الغربيّة.

كذلك أدت الأنثروبولوجيا دورها البارز في إعادة صياغة الماضي وتشكيل الهويّة الجديدة. وقد طوّر أتاتورك نفسه اهتماماً قويّاً بالأنثروبولوجيا العرقيّة وقرأ الكثير في هذا الموضوع. وكانت الرواية العلمويّة والعرقيّة، التي وجدت ما يعزّزها لدى كتّاب علمويّين غربيّين، قد ترافقت مع إجراء قياسات لجماجم حثيّة وسلجوقيّة توكيداً لتفوّق الأتراك، كذلك حاول السكولائيّون الجمهوريّون توثيق الأصول العرقيّة للكثيرين من شخصيّات الحقبة العثمانيّة، بمن فيهم المعماريّ الشهير سنان، الذي عاش في القرن السادس عشر، للتوصّل إلى النتيجة نفسها. وهم ركّزوا كذلك على موضوع آخر هو اللغة، أو بالأحرى الأصل المشترك للّغات جميعها، انطلاقاً من الموقع المركزيّ للّغة في القوميّة الجديدة. ذاك أنّ الانتقال من الأبجديّة العثمانيّة العربيّة – الفارسيّة إلى ألفباء لاتينيّة معدّلة أتى محكوماً بما يتجاوز الإصلاح اللغويّ إلى توكيد وحدة النسب مع اللاتينيّة. وقد طولبت البيروقراطيّة التركيّة باستخدام «كلمات تركيّة نقيّة» تُستخلص من اللهجات المحلّيّة كما من القصص والنصوص القديمة، وعبرها يجري

التخلّص من التلويث الذي ألحقته الكلمات العربيّة والفارسيّة باللغة التركيّة. وتطبيق أفكار كهذه كان قد بدأ بداياته الخجولة في حقبة «التنظيمات»، ثمّ ظهرت، بعد ١٩٠٨، حركة أدبيّة في سالونيكا تحمل اسم «أقلام شابّة»، طوّر أتباعها برنامجاً أسموه «لغة جديدة»، يدافع عن استخدام اللغة البسيطة التي لا ترتكز إلّا على قواعد نحويّة تركيّة.

على أنّ خليط الرغبويّات هذه هو ما دفعه أتاتورك إلى أقصى الجذريّة الممكنة، وفي الوقت ذاته، إلى التطبيق الفوريّ. وفي ١٩٣٤ وصل الأمر به إلى حدّ كاريكاتوريّ، كأن يقرّر عدم استعمال اسمه الأوّل مصطفى لأنّه غير تركيّ، أمّا اسم عائلته فصدر بشأنه بيان رسميّ يؤكّد أنّه ليس *Kemal* الذي يعادل كَمال بالعربيّة، بل *Kamal* الذي زُعم أنّه اسم تركيّ معناه «التحصين». ولفترة راح يوقّع وثائق رسميّة بهذا الاسم الأخير، قبل أن يتراجع عن ذلك. وإلى المؤتمرات اللغويّة التي انعقدت في تركيا لترسيخ النظريّات القوميّة - اللغويّة الجديدة وأدلجتها، جيء بأستاذ مغمور من فيينا اسمه هيرمانّ فيودور كفيرجيش كي ينتج نظريّة ترتكز على الإثنولوجيا النفسيّة، عُرفت بـ «نظريّة اللغة - الشمس»، مفادها أنّ البشر البدائيّين بدأوا يعرّفون الأشياء والموضوعات من خلال الأصوات، وأنّ التركيّة كانت «اللغة» الأولى في اعتماد هذه الإحالة. وكان الغرض الرئيس لهذه النظريّة، التي استمرّ تدريسها في الجامعات حتّى وفاة أتاتورك، تعزيز الزعم بأنّ الأتراك أنشأوا الحضارة الأولى في التاريخ الإنسانيّ، والتي سبق أن «برهنها» الأنثروبولوجيّون بقياس الجماجم، والأركيولوجيّون باكتشاف بقايا الحضارات المبكرة، والمؤرّخون بإعادة تفسير النصوص القديمة، وها هو الآن دور الفيلولوجيّين. وهذا ما كان يغذّيه باستمرار باحثون ومشعوذون أوروبيّون كانت أعمالهم تلقى الحماسة في تركيّا، بما فيها الزعم أنّ الأتراك الأوائل هم من حمل الحضارة إلى الأميركتين. وكانت عفّة عنان، إحدى بنات أتاتورك المتبنّيات، من أبرز ناشري «نظريّة اللغة - الشمس». وفي الأدبيّات الأتاتوركيّة تلاحقت، الدعوات إلى «إبادة» مَن يحملون آراءً أخرى حول اللغة والقوميّة التركيّتين، وتهديدهم بفرض العبوديّة، التي يستحقّونها، عليهم[٥٢].

وقد أمل أتاتورك أن تعمل قوميّته الجديدة التي تضرب في تربة العلمويّة والتاريخ واللغة كأساس لدين مدنيّ جديد، وهو ما استعاره بطريقته من إميل دوركهايم و«الأخلاقيّة المدنيّة» بالمعنى الدوركهايميّ، ولربّما تأثّر أيضاً بالنموذج الشِنتويّ كما ظهر بعد إصلاحات الميجي في

اليابان. وفي الحالات كافّة، اعتبر أنّ ثورته هذه ستستجرّ تنويراً لا بدّ منه، ولا بدّ للتنوير هذا أن يتفوّق على ما سبق لأوروبا أن شهدته. أمّا هو فلئن شابه عظماء التاريخ الأوروبيّ فإنّه تفوّق عليهم بقوّته الفكريّة والتنويريّة.

لقد نُصب أوّل تماثيل «الغازي» عام ١٩٢٦ في سراي بورنو، خارج حدائق قصر توبكابي، وفيه كان ينظر إلى الأناضول فيما ظهره إلى القصر الملكيّ القديم، وما لبثت التماثيل أن كرّت وأعيد إنتاجها بأعداد ضخمة توزّعت على المدارس والمصارف والمقاهي والمباني العامّة. أمّا الطوابع التي تحمل صورته فظهر أوّلها في ١٩٢٤، ثمّ في ١٩٢٧ صارت العملة الوطنيّة تحمل تلك الصورة، وفي أواخر العشرينيات لم يعد ثمّة وجه غير وجهه في الفضاء العامّ. وأمّا الأمكنة التي زارها أو أقام أو خطب فيها، فصارت معابد ومزارات، كما باتت تُلصق باسمه نعوت من نوع العظيم والعبقريّ وأعجوبة النوع الإنسانيّ. ولم تخل المحاولات الجادّة التي شهدتها الثلاثينيّات لبناء إيديولوجيا كماليّة، من تأثّر بالنازيّة الألمانيّة والفاشيّة الإيطاليّة، وشاعت أفكار تتعلّق بتحسين النسل وتمجيد الجنديّة، ولدى وفاته في أواخر ١٩٣٨ صار من المألوف الكلام عن دين جديد نبيّهُ مصطفى كمال.

لكنْ لا بأس هنا بإعادة ضبط الأسطورة التأسيسيّة الكبرى، التي بُنيت عليها سائر الانتهاكات الفكريّة والعمليّة على السواء، وهي انتصار أتاتورك. فهو بالفعل كان انتصاراً جبّاراً، إذ هزم اليونان في الأناضول، والبريطانيّين في غاليبولي، والفرنسيّين في كيليكيا التي أخرجهم منها، ونجح في دفن معاهدة سِفر واستبدالها بمعاهدة لوزان، التي أقرّت بالوحدة الترابيّة لبلاده، ما عُدّ انتصاراً مؤزّراً للدولة – الأمّة التركيّة. بيد أنّ الانتصار هذا، على ضخامته، لا يعدو كونه تعويضاً صغيراً عن هزيمة نزلت بالإمبراطوريّة التي ظلّ أتاتورك مؤمناً بها ومدافعاً عنها حتّى رمقها الأخير. هكذا، وفي مكابرة رومنطيقيّة على الواقع، أُريد لدولة يُفترض أنّها حديثة منبثقة من زمن انهيار الإمبراطوريّات وموتها، أن تتبنّى وعياً وسلوكاً إمبراطوريّين مستفحلين. وبنتيجة تلك التجربة، كائناً ما كان تأوّلها، تُركت أسئلة معلّقة كثيرة، لا في أفق تركيّا فحسب، بل في أفق المشرق العربيّ أيضاً: كيف نحاكم الانتصارات التي تفضي إلى ديكتاتوريّات وتطهير عرقيّ، وهل تحتفظ انتصارات كهذه بتفوّقها المطلق على الهزائم؟ وهل يمكن الجمع، بعد انقضاء الطور الديمقراطيّ القوميّ في أوروبا، بين القوميّة وبناء مجتمع جمهوريّ وديمقراطيّ وعلمانيّ؟

الهوامش

١ بحسب تجربة البلقان على الأقلّ، رأى إرنست غيلنر أنّ المسلمين لم يُعنوا كثيراً بثنائيّة التنوير – الرومنطيقيّة، اللذين لاحا هرطقتين، ضمن العالم المسيحيّ. ذاك أنّ شعورهم بالتفوّق حيال المسيحيّين، وهو قديم وقويّ، جعلهم «أقلّ تعرّضاً للانجذاب إلى الأفكار الجديدة داخل المسيحيّة. لقد بدوا راغبين في أن يأخذوا تقنيّات المدافع الغربيّة دون الرياضيّات والفلسفة اللتين ترتبطان بها، وكان في وسعهم أن يستخدموا ديكارت الضابط دون التوقّف عند ديكارت الفيلسوف». Ernest Gellner. Nationalism. Weidenfeld & Nicolson. 1997. p. 42

٢ يُلاحظ مثلاً في هذا النزع للمعنى المركّب، الذي تراكم جيلاً بعد جيل، كيف فُهم «الصراع الطبقيّ» الماركسيّ بوصفه صراع غنىً وفقر، وليس نتيجة تناقض مداره ملكيّة وسائل الإنتاج، كما تساوت معانٍ مختلفة يُفترض أنّها سلبيّة ومرذولة (إمبرياليّة، فاشيّة، ديكتاتوريّة إلخ) بوصفها موقفاً عنفيّاً وقمعيّاً واحداً موحّداً دون سائر دلالاتها ومستوياتها المتغايرة.

٣ في صياغته للتعبيرات العربيّة المشابهة، مجسّدةً في المثقّف المصريّ حسن حنفي ومثقّفين آخرين، سكّ المثقّف السوريّ الراحل جورج طرابيشي تعبير «المرض بالغرب». انظر لطرابيشي، المثقّفون العرب والتراث: التحليل النفسيّ لعُصاب جماعيّ، رياض الريس للكتب والنشر، لندن، ١٩٩١.

٤ واقع الحال أنّ التجارب الإمبراطوريّة كلّها، وآخرها التجربة السوفياتيّة، دلّت على استحالة الجمع بين المدى والهويّة الإمبراطوريّين ودخول الحداثة، ومن هنا ينجم التمزّق الذي يصيب القوميّين الراغبين في الاحتفاظ بالأمرين.

٥ وقد أضافت الأتاتوركيّة لاحقاً عقدتين أخريين على الأقلّ، بين الإسلام والعلمانيّة، وبين الديمقراطية والاستبداد.

٦ عن تنار أكجام، الفعل المشين – الإبادة الأرمنيّة ومسألة المسؤوليّة التركيّة، دار الفارابي، بيروت، ٢٠١٧. ص ١٣١–٢ (ترجمة كيفورك خاتون وانيس).

7 Bernard Lewis. The Middle East and the West. Harper Torchbooks. 1966. p. 40.

٨ لاحقاً، أضافت الرواية القوميّة العربيّة إلى تلك الجاذبيّة مسألة التجزئة التاريخيّة لألمانيا (ومعها إيطاليا) التي قضى عليها توحيد ١٨٧١، وكان هذا وراء تشبيه التجربة العربيّة في المشرق بالتجربة الألمانيّة (والإيطاليّة).

9 Eliezer Be'eri. Army Officers in Arab Politics and Society. Praeger-Pall Mall. 1970. PP. 301-302.

١٠ علماً بأنّه قبل عامين فحسب حضر مؤتمر باكو «لشعوب آسيا» كممثّل لليبيا وبلدان شمال أفريقيا.

١١ و«طوران» اسم إيرانيّ قديم يدلّ على الأرض التي تقع إلى الشمال الشرقيّ من إيران، حيث تعيش جماعات تركيّة الإثنيّة.

12 Bernard Lewis. The Political language of Islam. Chicago. 1988. p. 108.

١٣ والتي انضمّ إليها الشاعر البريطانيّ الرومنطيقيّ لورد بايرون للمساهمة في تحرير إيطاليا من الحكم النمسويّ.

14 Elie Kedourie. Politics in the Middle East. Oxford. 1992. P. 277.

١٥ المرجع السابق، ص. ٢٧٨.

١٦ ما لم يُشر إلى العكس، فإنّ ما يتعلّق بالتاريخ العثمانيّ هنا يستند إلى Bernard Lewis. The emergence of modern Turkey (3rd ed.). Oxford. 2002.

١٧ ففي أواخر القرن الثامن عشر ظهرت للمرة الأولى في المنطقة فكرة الحرّيّة السياسيّة، وذلك عبر التفاعل مع أفكار الثورة الفرنسيّة كما نقلتها الحملة الفرنسيّة. ذاك أنّ الثورة الفرنسيّة كانت «الحركة العظيمة الأولى من الأفكار في أوروبا التي، إلى هذا الحدّ أو ذاك، لم تعبّر عن نفسها في مصطلحات مسيحيّة». Bernard Lewis. The Middle East.... P. 49.

١٨ وغنيّ عن القول أنّه منذ جمال الدين الأفغاني ومحمّد عبده حتّى يومنا هذا، وتلك الأفكار والحجج تشغل المثقّفين العرب وتستنزف الكثير من طاقاتهم.

19 Bernard Lewis. The Middle East.... p. 101.

٢٠ انظر: Roderic H. Davison. Essays in Ottoman and Turkish history. 1774-1923 – The Impact of the West. Texas. 1990. p. 253.

٢١ المرجع السابق، ص. ١٢٦.

٢٢ يوسف الحكيم، سوريّة والعهد العثمانيّ، دار النهار للنشر، ط ٢، ١٩٨٠، ص ٥٤.

٢٣ عن هذه العمليّة، راجع: Vicken Cheterian. Open Wounds – Armenians. Turks. and a Century of Genocide. Hurst. 2015. PP. 256-8.

ووفاءً لهذا التقليد، الذي تصاعد في ظلّ الكماليّة، لجأت الحكومة التركيّة في وقت يرقى إلى ١٩٤٢-١٩٤٤،

مستفيدةً من ظروف الحرب العالميّة الثانية، إلى ما عُرف بالضريبة على رأس المال (Varlik Vergisi) المفروضة على الأقلّيّات غير المسلمة بهدف تدميرها اقتصاديّاً، وذلك بذريعة السيطرة على أسعار السلع، ومنع مراكمة الرساميل في أيدي القلّة، من دون أن تصاحبها أيّة إجراءات ضدّ السوق السوداء وتوسّعها، والثروات التي تحقّقت بفضلها. وقد انطوت هذه السياسة على ضرائب باهظة وتمييزيّة، ومصادرة ملكيّات، ونفي بعض الأشخاص إلى معسكرات عمل.

٢٤ يوسف الحكيم، سوريّة...، الصفحة نفسها.

٢٥ هذا السؤال المؤرّق عاد عربيّاً إلى واجهة الاهتمامات الفكريّة والثقافيّة مع إصدار شكيب إرسلان، في ١٩٣٠، كُتيّبه «لماذا تأخّر المسلمون وتقدّم غيرهم؟».

٢٦ انظر: Vicken Cheterian. Open Wounds.... pp. 44-47.

٢٧ بالتدريج باتت قضيّة اليهود أعقد، إذ تأدّى أيضاً عن الوفادات التبشيريّة والاستعماريّة إلى الشرق تسرّب الأفكار المسيحيّة والأوروبيّة اللاساميّة بصنفيها الكاثوليكيّ والأرثوذكسيّ.

٢٨ سليمان البستاني (تحقيق ودراسة خالد زيادة)، عبرة وذكرى – الدولة العثمانيّة قبل الدستور وبعده، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨، ص ١٧٧ – ١٧٨.

29 M. Sukru Hanioglu. Ataturk- An Intellectual Biography. Princeton. 2011. p. 69.

30 Elie Kedourie. Politics…. p. 285 & 286.

31 M. Sukru Hanioglu. Ataturk…. p. 48-52.

٣٢ انظر: Doğan Gürpınar. Ottoman/Turkish Visions of the Nation. 1860–1950. Palgrave Macmillan. 2013. pp. 195-6.

٣٣ عن Roderic H. Davison. Essays... p. 251

وتوقّف كثيرون عند «أجنبيّة» كلمة «ديمقراطيّة» التي ظلّت، في رأيهم، غير مفهومة من الأكثريّة الفلاّحيّة الساحقة في تركيّا، وغريبة عنها، حتّى إنّ «الحزب الديمقراطيّ»، وفي وقت يرقى إلى ١٩٥٠، لم يستطع الفوز في الانتخابات وإلحاق الهزيمة بالكماليّين، إلّا بعد التلاعب بكلمة «ديموقراط» وتحويرها إلى «ديميرقيراط» التركيّة التي تعني «الحصان الأبيض» الذي جعل منه رمز الحزب.

34 M. Sukru Hanioglu. Ataturk…. p. 62-63.

٣٥ زين نور الدين زين، نشوء القوميّة العربيّة – مع دراسة تاريخيّة في العلاقات العربيّة التركيّة، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٨، ص ص ٨٨–٨٩.

٣٦ راجع مثلاً الفصل الثالث من: Philip S. Khoury. Urban Notables and Arab Nationalism-The Politics of Damascus 1860-1920. Cambridge. 1983
وكان فيليب خوري قد ردّ نشأة القوميّة العربيّة في دمشق إلى انشقاق بين جناحي «الطبقة البيروقراطيّة من ملاّكي الأرض»، أرجعه إلى انقلاب «الاتّحاد والترقّي» في ١٩٠٨. ذاك أنّ المتضرّرين اقتصاديّاً من المركزة العثمانيّة والتتريك الإداريّ هم الذين باتوا دعاة القوميّة العربيّة، لكنّ هذا التحوّل لم يستطع الحدّ من نفوذ العثمانيّة على النخب وعلى الجماهير. ففي الانتخابات التي أجريت مباشرة بعد الانقلاب، تفرّدت دمشق بإلحاق الهزيمة بمرشّحي «الاتّحاد والترقّي» فيما انتصر «الاتّحاد المحمّديّ» الذي يديره علماء دين كبار وتجمعه صلات بأطراف مشابهة في إسطنبول. وقد مضى «الاتّحاد المحمّديّ» المعارض في التحريض على «الاتّحاد والترقّي» وسياساته والمطالبة بالتطبيق الكامل للشريعة. فحين حصل الانقلاب المضادّ في نيسان ١٩٠٩ لم يكتم أنصار «الاتّحاد المحمديّ» تهليلهم الذي استمرّ حتّى هزيمة الانقلاب المضادّ هذا. ص. ٥٧.

٣٧ التي يذهب سايمون فيزنثال، «صائد النازيّين»، إلى أنّها كانت نموذج هتلر للهولوكوست، منساقاً في ذلك وراء جذوره الكاثوليكيّة العميقة.

٣٨ عن: Jonathan C. Randal. After Such Knowledge. What Forgiveness? – My Encounters with Kurdistan. Farrar. Straus and Giroux. New York. 1997. p. 205.

39 Robert F. Melson. Revolution and Genocide – On the Origins of the Armenian Genocide and the Holocaust. Chicago. 1992. PP. 205-6.

٤٠ المرجع السابق، ص. ٢٦٩.

٤١ ما لم يُشَر إلى العكس، فإنّ ما هو وارد عن أتاتورك مستمَدّ من: M. Sukru Hanioglu. Ataturk المستَشهَد به سابقاً.

٤٢ عن تأثير صوفيا عليه، انظر: Andrew Mango. Ataturk. John Murray. London. 1999. p. 130

٤٣ كان أحد المثقّفين المبكرين الذين رعوا «الاتّحاد والترقّي» يوسف أقصوره الذي اعتبر منذ ١٩٠٤ أنّ في وسع التركيّة، لا العثمانيّة أو الإسلاميّة، أن تنقذ الدولة. وقد جمع أقصوره إلى تأثّرات يساريّة وعداء لـ«التنظيمات» والالتحاق بأوروبا، نظرة تمجيد لدور تركيّا في التاريخ، ونظرة إلى التاريخ بوصفه أفعالاً بطوليّة يقدم عليها قادة أبطال. انظر Doğan Gürpınar. Ottoman/Turkish Visions… p. 195-196

٤٤ عن Elie Kedourie. Politics…. p. 288

٤٥ بتردّد وخجل اعتُمد مبدأ التعدّديّة السياسيّة في ١٩٤٦، أي بعد ثماني سنوات على وفاة أتاتورك، وفي ١٩٥٠ جرت الانتخابات النيابيّة الأولى، وبالاقتراع السرّيّ والمباشر. حينذاك رسب «الحزب الجمهوريّ» الأتاتوركيّ وفاز «الحزب الديمقراطيّ» بزعامة عدنان مندريس الذي أعاد الاعتبار للكثير من الممارسات الدينيّة وأُقرّت العودة إلى استخدام العربيّة في الدعوة إلى الصلاة، إلّا أنّ العسكر الأتاتوركيّ ما لبث أن أطاحه في انقلاب ١٩٦٠ ثمّ أعدمه في ١٩٦١. والانقلاب هذا كان أوّل الانقلابات التي نُفّذت تعبيراً عن سياسة تخليد الكماليّة واعتمادها حجّة لممارسة الرقابة العسكريّة على الديمقراطيّة. فقد تلاحقت الانقلابات وتدخّلات الجيش في السياسة في أعوام ١٩٧١ و١٩٨٠ و١٩٩٧، وكان لانقلاب ١٩٨٠ خصوصاً، أن حاول استعادة عبادة شخصيّة أتاتورك كما فُرضت في الثلاثينيّات.

٤٦ انظر: Doğan Gürpınar. Ottoman/Turkish Visions… p. 195 & 209-212

٤٧ في هذه الخانة تندرج المكاسب الفعليّة التي تحقّقت للمرأة عام ١٩٢٦ مع صدور القانون المدنيّ الأوّل في العالم الإسلاميّ الذي يتيح خروجها إلى الحياة العامّة، ثمّ في ١٩٣٠ حين أتاح لها القانون التصويت في الانتخابات البلديّة، ومنذ ١٩٣٥ في الانتخابات النيابيّة. فإذا أضفنا منع تعدّد الزيجات قانونيّاً، واشتراط موافقة المرأة للطلاق، وإقرار الزواج المدنيّ، باتت الإنجازات في هذا المضمار واضحة وحاسمة. مع هذا، لم يخل الأمر من فوقيّة أبويّة غالباً ما ندّدت بها النِسويّات التركيّات، مصحوبة بدعائيّة وسياحيّة حكمهما تحسين «الصورة» في عين الغرب. هكذا درجت «الأرقام القياسيّة» من تنظيم «أوّل» مباراة للجَمال في ١٩٢٩، إلى ظهور «أوّل» قائدة للطائرات في ١٩٣٨، والتي لم تكن سوى صبيحة، إحدى الفتيات اللواتي تبنّاهنّ أتاتورك.

٤٨ استمرّ هذا التوجّه العنفيّ حيال الأقلّيّات، ولا سيّما مسيحيّي مدينة إسطنبول بسبب رمزيّتها وكونها الموقع البطريركيّ الإقليميّ للروم الأرثوذكس، فتعرّضوا، بذريعة النزاع على قبرص، لبوغروم في ١٩٥٥، وفي ١٩٦٤ أخليت المدينة، مع تجدّد النزاع مع اليونان، من رعاياها اليونانيّين.

٤٩ ربّما كان مفيداً هنا التذكير بحركة فنّيّة ظهرت، مطالع القرن العشرين، في إيطاليا، وعُرفت بـ«المستقبليّة» التي كان أبرز رموزها فيليبو توماسو مارينيتّي، ثمّ اندمج معظمها في التيّار الفاشيّ. فالحركة هذه مجّدت التقنيّة وسرعة الآلات الصناعيّة التي تنقل إيطاليا من أمسها إلى غد حديث وعصريّ، لكنّها أيضاً مجّدت العنف والشباب والقوميّة التي تراب، بإلحاح وسرعة، الصدع الإيطاليّ بين شمال صناعيّ متقدّم وجنوب فلّاحيّ متأخّر.

٥٠ وكان الحليف الأكبر للقمع الأتاتوركيّ انقسام الكرد على أساس مذهبيّ و/أو قبَليّ. هكذا امتنع العلويّون منهم عن المشاركة في انتفاضة ١٩٢٥، ثمّ امتنع السنّة منهم عن تأييد انتفاضة درسيم في ١٩٣٧-٨ بسبب علويّتها. إلى ذلك، شارك بعض المرتزقة الكرد في عمليّات القمع.

٥١ وكان مصطفى كمال الشابّ نفسه بالغ الحماسة للنظريّة التطوّريّة التي استمدّها أساساً من الكاتب الإنكليزيّ إتش جي ويلز. ومن خلال ملاحظات كتبها، كان يُكثر الاستشهاد بفكرة أنّ الحياة «صراع طبيعيّ من أجل البقاء»، ما ينمّ عن انحياز قويّ للداروينيّة الاجتماعيّة لديه وللمقولات المتفرّعة عن أنّ البقاء للأقوى والأصلح.

٥٢ من أجل عيّنة عن الكتابات التي تتناول دور تركيّا التاريخيّ والعلميّ، وخصوصاً مساهمة عفّة عنان، راجع Doğan Gürpınar. Ottoman/Turkish Visions... p. 46

الطريق إلى الزعامة المشرقيّة

بعد انهيار السلطنة العثمانيّة وولادة الدول العربيّة الجديدة، تحوّل كثيرون من الضبّاط والموظّفين العثمانيّين السابقين حكّاماً لتلك الدول، و/أو قادةً للعمل المسلّح، أو السياسيّ أو الثقافيّ، المناهض للانتدابين البريطانيّ والفرنسيّ عليها[1].

ففي العراق، ومنذ إعلانه مملكةً في ١٩٢١، ثمّ استقلاله الاسميّ في ١٩٣٢، حتّى انقلاب ١٩٥٨ الجمهوريّ، كانت الأغلبيّة الساحقة من رؤساء الحكومات من أولئك الضبّاط. أمّا في سورية وجوارها، فكان منهم علي رضا الركابي وسلطان الأطرش ويوسف العظمة ومحمّد عزّ الدين الحلبي وسعيد العاص. كذلك وفد إلى الحياة العامّة ممّن زاولوا الوظيفة الإداريّة العثمانيّة لفترة تطول أو تقصر، إبراهيم هنانو وهاشم الأتاسي ونسيب البكري وحسن الحكيم وساطع الحصري، وهذا فضلاً عمّن كانوا، في هذه السنة أو تلك، ضبّاطاً مجنّدين (كجك ضابط)، كسعد الله الجابري وفوزي الغزّي وعبد الرحمن الكيّالي. والشيء نفسه يصحّ في الضابط اللبنانيّ فوزي القاوقجي، والموظّف اللبنانيّ – الأردنيّ رشيد طليع، والموظّفَين الفلسطينيّين محمّد عزّة دروزة ورفيق التميمي. وهذا فضلاً عن أنّ جميع الضبّاط المشارقة الذين نفّذوا الانقلابات

العسكريّة والمحاولات الانقلابيّة المبكرة سبق أن خدموا في الجيش العثمانيّ، ما ينطبق على بكر صدقي (انقلاب ١٩٣٦) وضبّاط «المربع الذهبيّ» العراقيّين (انقلاب ١٩٤١)، انطباقه على حسني الزعيم وسامي الحنّاوي السوريّين (انقلابي ١٩٤٩)[٢]. والحقّ أنّ التأثّر بمرجعيّة التجربة العثمانيّة، ومن ثمّ التركيّة، المتأثّرة بدورها بالضبّاط الألمان، عزّز عربيّاً سائر الاتّجاهات التي رأيناها مع السلطنة المتأخّرة و«الاتّحاد والترقّي» قبل أن نراها في الأتاتوركيّة. فبالبناء على تلك المرجعيّة أرسيت المقدّمات التأسيسيّة للكثير من النشاط والتفكير السياسيّين اللاحقين في المشرق العربيّ.

الخيبة بأتاتورك

بيد أنّ ما أضافته الأتاتوركيّة إلى هذا المُجمّع السلوكيّ والعاطفيّ كان بُعداً آخر وأقوى. فقد شارك العربُ الأتراكَ أسباب احتقانهم ومراراتهم حيال الغرب والحداثة، لكنّهم فاقوهم مرارةً: فإذا أدرج المتذمّرون الأتراكُ التاريخَ العثمانيّ وأمجاده في قائمة مهزوميهم في الحرب العالميّة الأولى، بوصفها التتويج الصارخ لأزمات دولتهم واجتماعهم السياسيّ، كان في وسع المتذمّرين العرب أن يضمّوا إلى قائمة مهزوميهم تاريخاً أقدم من التاريخ العثمانيّ وأشدّ تواصلاً مع المقدّس الإسلاميّ، بحيث يتبدّى التاريخ العثمانيّ نفسه مجرّد شطر من أشطاره. وهذا ربّما زوّدنا بأحد الأسباب التي تفسّر خلوّ الردود العربيّة على الحداثة من ذاك القطع الراديكاليّ الأتاتوركيّ مع التراث الإسلاميّ. ذاك أنّ المهزوم عربيّاً هو الأصل التأسيسيّ فيما المهزوم تركيّاً هو الفرع، وإن كان فرعاً كبيراً ومهمّاً. ثمّ إنّ الأتراك عثروا على تعويض جزئيّ عن محنتهم لم يعثر العرب على مثله: فالتجربة الكماليّة تحديداً إنّما انبثقت من انتصارات عسكريّة لم يحرز العرب ما يعادلها، قبل أن تتمكّن من إنشاء دولة – أمّة تركيّة ليس ثمّة من ندّ لها في المشرق العربيّ باستثناء مصر ذات الوجود التاريخيّ العريق. وعلى رغم توافر عدد من المقدّمات الثقافيّة واللغويّة التي أوحت إلى بعض القوميّين العرب بسهولة إحراز مشروع كهذا، فإنّ التجارب كلّها جاءت تؤكّد العكس مرّة بعد مرّة.

ولئن سبق لثورة «تركيّا الفتاة»، ومن بعدها انتصارات مصطفى كمال، أن وجدت الحماسة والتأييد لدى الضبّاط العرب عموماً، ثمّ أصبحت حافزاً إضافيّاً لنشاطهم بعد حصول بلدانهم

على استقلالها، وتوسّع الإدارات والجيوش التي ضاعفت طموحاتهم، فإنّ تفاوت الواقعين التركيّ والعربيّ أضاف إلى الإعجاب حسداً جارحاً لنرجسيّة «الذات». وعلاقة الحسد هذه، التي ربطت العرب بالأتراك، والضبّاط العرب الذين خدموا سابقاً في الجيش العثمانيّ بمصطفى كمال، قد ترمز إليها حادثة رواها فوزي القاوقجي، أحد قادة الثورة السوريّة في ١٩٢٥ والقائد اللاحق لما عُرف بـ«جيش الإنقاذ» في فلسطين (١٩٤٧-١٩٤٨)، وهو الاسم نفسه الذي حمله التشكيل العسكريّ الذي قاده محمود شوكت في ١٩٠٩ وتولّى القضاء على الثورة المضادّة واستعادة العاصمة إسطنبول منها.

ففي ١ تموز ١٩٢٧ سافر القاوقجي إلى إسطنبول، فيما الثورة السوريّة تتصدّع وتذوي، مراهناً على العودة من رحلته مُحمّلاً بدعم يمحضه إيّاه زميله السابق في الجيش الذي صار زعيم تركيّا. غير أنّ يوم ١ تموز ١٩٢٧ كان أيضاً اليوم الذي زار فيه أتاتورك المدينة الإمبراطوريّة نفسها، وكانت تلك زيارتَه الأولى لها بوصفه رئيس دولة يقيم في عاصمته الجديدة أنقره. لكنْ بينما دخلها «أبو الأتراك» من البحر، على ظهر يخت «أرطغرل» المَلكيّ، وسط أبّهة ساطعة وعارمة، دخلها القاوقجي بهويّة مزوّرة تحمل اسم عمر فوزي عبد المجيد، وبوصفه تاجراً ينوي إقامة معمل للنسيج في إسطنبول. ومن وسط الحشود، راقب القاوقجي النكِرة والمتخفّي وصول أتاتورك، فكتب لاحقاً عن تأثّره العميق بالاحتفال المهيب، وأنّه لم يستطع إلّا أن يقارن، بحزن بالغ، «وضعنا بوضع الأتراك»[٣].

لكنْ فيما كان القاوقجي في إسطنبول، أُسدل الستار الأخير على الثورة السوريّة. فالبريطانيّون طردوا سلطان الأطرش من الأزرق في الأردنّ إلى وادي السرحان في الدولة السعوديّة الجديدة، أمّا معظم قادتها الآخرين فشُتّتوا بين عمّان والقدس والقاهرة: هكذا كانت حال محمّد الأشمر ومحمّد عزّ الدين الحلبي وسعيد حيدر وسعيد العاص، وكذلك كانت حال القاوقجي الذي انتقل من تركيّا إلى الحجاز ليعمل مدرّباً للجيش السعوديّ الناشئ[٤]. ولم يكن مصطفى كمال غريباً عن الضبّاط العرب الذين خدموا في الجيش العثمانيّ. فعزيز علي المصري وياسين الهاشمي وسواهما ممّن أدوا أدواراً سياسيّة لاحقة في بلدانهم كانوا زملاءه في الكلّيّة الحربيّة التي مثّلت واحداً من المراكز الرئيسة للمعارضة السرّيّة ضدّ الحكم الحميديّ. كذلك انضمّ عدد كبير من هؤلاء الضبّاط العرب إلى «الاتّحاد والترقّي»، وكان في عدادهم

محمود شوكت الذي أهّله دوره في استعادة إسطنبول عام ١٩٠٩ لأداء دور سياسيّ أكبر حالَ دونه اغتياله في ١٩١٣[٥]. غير أنّ أتاتورك لم يكتف بالتجاهل، إذ خطا خطوة أبعد في تعميقه مرارة العرب المشارقة. ففي حربه على الاحتلال الفرنسيّ لبلاده، استخدم قادةَ التمرّدات المشرقيّة ضدّ الانتداب الفرنسيّ، كالسوريّ صالح العلي واللبنانيّ أدهم خنجر، لمجرّد تحسين مواقعه التفاوضيّة حيال فرنسا. ذاك أنّ هدفه الفعليّ كان إقناع الأخيرة بأنّه ليس في مصلحتها أن تعارض القوميّة التركيّة ودولتها الجديدة، بل يمكن، على العكس تماماً، ضمان اعتراف الأتراك بالانتداب الفرنسيّ على سورية وحماية المؤسّسات والمعاهد الدينيّة والتعليميّة الفرنسيّة في تركيا، إذا ما اتّبعت باريس سياسة أخرى[٦]. أمّا العرب، فلم يدعم أتاتورك انتفاضاتهم إلّا بوصفها مادّة في مقايضاته السينيكيّة.

غير أنّ تلك التجربة المؤلمة في علاقات الدول لم يتوقّف عندها العرب المشارقة ولا استوعبوها بصفتها الفعليّة هذه، فلم تتحوّل تالياً إلى مصدر لوعي أو ثقافة سياسيّين عربيّين على درجة من الواقعيّة. هكذا انضاف إلى جرح العلاقة بالغرب جرح العلاقة بتركيّا ممّا تُرك تأويله، تماماً كما أُوّل سابقه، لخليط من المشاعر المحتقنة المصحوبة بالتعويل على الخيانات والمؤامرات وما يُنسب إليها من أفعال. فقد عزّزت صدمة أتاتورك، في المشرق العربيّ، الانتقال من موقف المتماهي الممتلئ إعجاباً إلى موقف عاطفيّ كاره وشوفينيّ، إن لم يكن عنصريّاً. ولئن استنجدت البيئات الأشدّ تقليديّة وارتباطاً بالعالم السلطانيّ القديم بأدوار تُعزى إلى الماسونيّين و«يهود الدونمة»، وبها فُسّر انقلاب ١٩٠٨، ومن بعده الأتاتوركيّة وإلغاؤها الخلافة الإسلاميّة، فإنّ البيئات النخبويّة الأكثر تعلّماً ممّن استهوتها الطروحات القوميّة الجديدة، اعتمدت رواية بسيطة عن «عصر النهضة» العربيّ في مواجهة تتريك «الاستعمار التركيّ» و«الانحطاط» الممتدّ على قرون أربعة من «الظلام» الذي نشره ذاك «الاستعمار».

فإذا صحّ تالياً أنّ الأتاتوركيّة أحدثت في بلدها نقلة نوعيّة في الاتّجاه العنصريّ، فإنّ الارتداد العربيّ ضدّها لم يملك في جعبته إلّا ردّاً من الطينة ذاتها، ولا سيّما وقد عزّزه لاحقاً، عام ١٩٣٩، ضمّ لواء إسكندرون السوريّ إلى تركيّا. بلغة أخرى، لم يستطيع الانشقاق الكبير الذي قادته الأتاتوركيّة عن باقي العالم الإسلاميّ، بعدما مهّدت له «تركيّا الفتاة»، نقل الفكر السياسيّ المشرقيّ إلى صعيد سياسيّ محوره الدول ومصالحها، والعلاقات التي يستقرّ عليها عالمنا، بل

قدّم لذاك الفكر السياسيّ، في المقابل، جرعة عاطفيّة أخرى ذات تعبيرات شوفينيّة حيال مَن انفصلوا عن «ذات» كانت واحدة وجامعة في الماضي.

تجربة العراق

بدوره اتّسم التعبير الآخر عن تلك الجرعة العاطفيّة بالمكابرة: فقد عوملت «الذات» العربيّة المفترضة، التي صمدت بعد «الانفصال» التركيّ، بالإنكار الكامل لانشقاقاتها والإصرار الكامل على وحدتها وقدرة الإرادة على إدامة ذلك. وهذا مع العلم بأنّ الواقع المعيش والتجريبيّ كان يعلن العكس تماماً، على ما دلّت مثلاً صراعات الضبّاط السوريّين والعراقيّين في دمشق بُعيد قيام الدولة الفيصليّة قصيرة العمر فيها[٧].

وفي العراق تحديداً، الذي تشكّلت من أبنائه الكتلة الأكبر من الضبّاط العثمانيّين السابقين، كان الاصطدام بحاجز التفتّت الأهليّ برهاناً نافراً على مصاعب تكرار المشروع الأتاتوركيّ، ولو في حدوده العراقيّة فحسب. فبالتلازم مع نشأة العراق الحديث نشبت انتفاضتان كرديّتان، قاد أولاهما محمود البرزنجي (أو الحفيد) (١٩١٩-٢٤)، ثمّ في ١٩٣١ قاد أحمد البارزاني انتفاضة أخرى. وفي ١٩٣٣ كانت مذبحة سميل التي نزلت بأشوريّي العراق، ثمّ في ١٩٤١ حلّ باليهود العراقيّين البوغروم الذي عُرف بـ«الفرهود». وفي هذه الغضون بدت العلاقة السنّيّة - الشيعيّة دائمة التردّي، وهو ما بلغ ذروته في ١٩٢٧ مع القمع العنيف الذي تعرّض له ممارسو شعائر عاشوراء الشيعة. وإلى ذلك، لم يكن الجوار العراقيّ - الفارسيّ، فالإيرانيّ، بمحموله التاريخيّ المتعادي وحمولته القوميّة - المذهبيّة المتنافرة، سوى سبب آخر للشعور بعدم استقرار كامن إنّما عميق ومثقل بالمنازعات والمخاوف القديمة. وفي أغلب الظنّ كان فائض التفتّت في النسيج المجتمعيّ للعراق هو ما ينعكس، في الفكر والسلوك السياسيّين العراقيّين، فائضاً في توكيد الوحدة العربيّة والعزم على إنجازها، بوصفها مهمّة قوميّة و«حضاريّة»، مع ما ينجرّ عن ذلك من قسر وعنف محض. وكان تغييب هذا الواقع يبلغ ذروته مع وقوع السلطة في قبضة عسكريّين انقلابيّين كبكر صدقي، أو مع تولّي قوميّين عرب متشدّدين كياسين الهاشمي أو رشيد عالي الكيلاني رئاسة الحكومة، حيث تتنامى ميول الصّهر، الوطنيّ في حالة صدقي، والقوميّ في حالتي الهاشمي والكيلاني، مصحوبةً بإرادة تذليل «التخلّف العشائريّ»، أكان

كرديّاً في الشمال أم شيعيّاً في الوسط والجنوب. وغنيّ عن القول أنّ التذليل المقصود هو الصيغة التي تتعايش مع إخضاع الجماعات المختلفة والمتعدّدة إلى سلطة سنّيّة، وغالباً، ولا سيّما منذ اغتيال صدقي، عربيّة أيضاً.

ولئن اكتسب الضبّاط العراقيّون، العثمانيّون سابقاً، من تجربة «تركيّا الفتاة»، ما يمكن تسميته ثقافة المؤامرة وتمجيد العنف وعدم أخذ القانون في الاعتبار، فهذا ما تعزّز، منذ الثلاثينيّات صعوداً، بانتشار الإيديولوجيّات الراديكاليّة الأوروبيّة التي ما لبثت أن وجدت استحساناً كبيراً وواسعاً في العراق، ما يصحّ كثيراً وخصوصاً في النازيّة. فإلى الماضي العاطفيّ المتوارث عن التجربة العثمانيّة - الألمانيّة، كان للشعور بالخديعة البريطانيّة للعرب بعد الحرب العالميّة الأولى، ثمّ الهجرات اليهوديّة المتعاقبة إلى فلسطين، أن ضاعفت الافتتان بألمانيا، خصم الانتدابين الفرنسيّ والبريطانيّ في سورية والعراق، ومن ثمّ الافتتان بنظامها النازيّ الذي تراءى أنّه يقدّم للعرب ما يشبه البديل المحبَّب والمرغوب. وقد تجسّد هذا في الصلات التي عقدها مع برلين قادة قوميّون كمفتي فلسطين أمين الحسيني[٨]، المقيم في العراق بين أواخر الثلاثينيّات وأوائل الأربعينيّات، ورشيد عالي الكيلاني، وفي التماهي الواسع مع الأحزاب والحركات الشبابيّة الفاشيّة. ودائماً كان العداء الذي كنّته ألمانيا النازيّة لليهود، يكمّل، في نظر القوميّين العرب، العداء الذي ربطها بالدول الاستعماريّة والديمقراطيّة، جالياً مواقف ألمانيا في هيئة مُحبّبة وناصعة.

ولا بدّ، هنا، من إضافة بُعد أقلّ منظوريّةً من دون أن يكون أقلّ أهمّيّة، هو أنّ رفض النُّخب القوميّة في المشرق لـ«دول التجزئة» التي أنشأها الانتدابان البريطانيّ والفرنسيّ إنّما انطوى ضمناً على رفض لنظريّة تسبيق الدولة على الأمّة، المعروفة بـ«النظريّة الفرنسيّة»، والتجاوب تالياً مع «النظريّة الألمانيّة» في تسبيق الأمّة على الدولة، وهو ما ستكون له نتائج كارثيّة سنتطرّق لاحقاً إليها. فقد كان ممّا نجم عن ذلك أنّ السياسات المشرقيّة، وخصوصاً الأفكار السياسيّة، انشغلت كلّ الانشغال بمسألة الشرعيّة، وأهملت كلّ الإهمال مسألة السيادة[٩].

وبالعودة إلى العراق، كان للتأثّر بالنازيّة أن أضاف إلى تلك العناصر تعزيز التصوّر العنيف والإلغائيّ للسياسة بوصفها، قبل كلّ شيء آخر، اجتثاثاً للخصم وللمختلف[١٠]. ففي

١٩٣٦ نفّذ صدقي الانقلاب العسكريّ الأوّل في العالم العربيّ، لكنّه اغتيل بعد عام في عمليّة كان وراءها ضبّاط يأخذون عليه، هو الكرديّ، نقص عروبته. وهذا ما أضعف، عبر الانقلاب ثمّ الاغتيال، وحدة الدولة وولاء القوّات المسلّحة للحكومة، ولا سيّما وقد شرع العسكريّون ذوو الهوى العروبيّ يشكّلون الحكومات ويفرضون توجّهاتها السياسيّة المُلزمة[١١]. لكنّ تلك الفترة نفسها كانت قد شهدت العهد المَلَكيّ لغازي الأوّل الذي حكم العراق بين ١٩٣٣ و١٩٣٩، والذي رأى فؤاد عارف، الضابط المتقاعد المقرّب منه، أنّه، منذ مطلع شبابه، «كانت عيناه تغرورقان بالدموع وهو يتذكّر ما فعله الإنكليز بجدّه الحسين»[١٢].

وفي عهد غازي أُطلق على العراق لقب «بيمونت العرب» ليكون ما كانته تلك المقاطعة الإيطاليّة في الوحدة الإيطاليّة، كما يكون هو ما كانه كافور وفيكتور إيمانويل الثاني. وفي عهده ظهر التعبير العراقيّ الأوّل عن الطموح إلى ضمّ الكويت، واستشراء عبادة القوّة، تعبيراً عن تعاظم الطابع القوميّ العربيّ للدولة، وهو ما تأدّى عنه توسيع حجم الجيش، فصار يضمّ ٨٠٠ ضابط و١٩٥٠٠ جنديّ في ١٩٣٦، ثمّ ١٤٢٦ ضابطاً و٢٦٣٤٥ جنديّاً في ١٩٣٩. ولئن لم يضمّ الجيش هذا سوى قلّة من الطيّارين في ١٩٣٣، فقد ارتفع عددهم إلى ٣٧ في ١٩٣٦، وكان المتوقّع ارتفاعه إلى ١٢٧ عند نهاية السنة التالية[١٣]. وفي خطوة تنمّ عن إدراك مبكر لأدوات التواصل والتأثير الإعلاميّة الحديثة، ثبّتَ غازي في قصره محطّة الإذاعة العراقيّة[١٤] التي تبثّ آراءه القوميّة الأكثر تشدّداً وعداءً للإنكليز.

لقد اعتقد الملك الشابّ، بحسب صحافيّ عرفه من كثب، أنّ «إعداد البلاد عسكريّاً لا يكون من طريق الاهتمام بالجيش وحده، بل أيضاً بغرس الروح العسكريّة بين الشباب ورصّ صفوفهم باتّجاه ذلك الهدف. وقد اتّخذ من اهتمامه بهوايات الشباب وأنشطتهم الرياضيّة غطاءً لبلوغ تلك الغاية. فقد حثّ الشباب على الانصراف إلى الدرس والرياضة لتقوية أجسامهم وتعويدهم الطاعة والتضامن والشمم والجرأة»، بحيث أصبحت الكشّافة في عهده «حركة إعداد قوميّ وعسكريّ»، و«فرصة سانحة لإدخال الروح القوميّة بين الشبيبة وتعويدهم الحياة الخشنة التي ألفها الأجداد وغرس حياة الجنديّة الحقيقيّة في نفوسهم. وقد لاحت ملامح هذا التوجّه عندما أخذت الكشّافة تهزج، بحضور الملك لاستعراضاتها، أهازيج مثل «بالوحدة يموت الصهيونيّ» و«اسم الوحدة عنوان الله»[١٥]. وفي خطوة أخرى على الطريق

المديد إلى تطوير أدوات عنفيّة موازية للدولة، وهو ما عرفناه لاحقاً وعلى نطاق أعرض تحت مسمّى «الميليشيات»[١٦]، رأى غازي «أنّ الكشّافة بمثابة احتياط للجيش على أساس أنّ الألمان والروس والإيطاليّين قد استخدموهم فعلاً لهذا الغرض. وعلى هذا الأساس كلّف مدير التربية البدنيّة في ١٩٣٤ أن يضع له تقريراً مختصراً عن إمكانيّة إعداد ٢٥ ألف كشّاف مدرّب تدريباً جيّداً». وكان غازي من شرّع في ١٩٣٥ «نظام الفتوّة» لعسكرة شبّان العراق للنضال في سبيل الوحدة العربيّة، علماً بأنّ «المشرفين على الفتوّة كانوا متأثّرين بحركة الشباب الهتلريّ ومخيّمات العمل الألمانيّة»[١٧].

لكنّ غازي، الذي يُقرّ المقرّبون منه أنفسهم بانفعاليّته وضعف رجاحته العقليّة، لم يكن أقلّ قوميّة من منافسه ورئيس حكومته ياسين الهاشمي، الضابط العثمانيّ السابق والقوميّ العربيّ الذي لُقّب، هو الآخر، بـ«بسمارك العرب»، إيحاءً بدور الأخير في توحيد ألمانيا وبإمكان تكراره عربيّاً على يديه. فالهاشمي الذي أراد تحويل غازي إلى مجرّد رمز ذي منصب احتفاليّ، تقليداً لما فعله موسوليني بالملك إيمانويل الثالث، حلّ المجلس النيابيّ في نيسان ١٩٣٥ وألغى الأحزاب السياسيّة «بغرض دمجها في هيئة واحدة»، وصفّى «الصحف المعارضة ولاحق أنشطة جماعة «الأهالي» وذوي الاتّجاهات اليساريّة»، وراح ينافس غازي على العسكرة والاهتمام بالجيش وتعزيزه، مع التركيز على القوّات الجوّيّة تيمّناً ببروسيا[١٨].

صناعة الموت

وفي ذاك العهد نفسه دعا سامي شوكة، مدير المعارف العامّ في العراق، طلّاب الثانويّات إلى اعتناق «صناعة الموت»، التي إن لم تحترفها الأمّة بـ «الحديد والنار»، أُجبرت على الموت تحت حوافر أحصنة الأجانب. ذاك أنّ الغاية من «نظام الفتوّة» الذي أنشأه غازي، «تعويد الفتيان خشونة العيش وتحمّل المشاقّ والمُفاداة وبثّ الروح العسكريّة وصفات الرجولة والفروسيّة وما يتبعها من خصال»[١٩].

وبالطبع استشهد شوكة – الذي لقّبه السياسيّ الديمقراطيّ كامل الجادرجي بـ«أوزوالد موسلي العراق»، قاصداً الزعيم الفاشيّ البريطانيّ – بمصطفى كمال في الأناضول وبضبّاطه الذين تدرّبوا

على «صناعة الموت» فحصدوا النصر واستعادوا أمجاد السلطان سليم. واستشهد بالشاه رضا بهلويّ الذي احترف وضبّاطه تلك الصناعة «المقدسة»، ما جعلهم يستعيدون مجد داريوس. أمّا في إيطاليا، فلو لم يكن لدى موسوليني عشرات الآلاف من ذوي القمصان السوداء الذين احترفوا «صناعة الموت»، لما كان قادراً على أن يبعث تاريخ روما العظيم والقديم. وهكذا فإنّ روح هارون الرشيد والمأمون تريد للعراق، بحسب شوكة، أن يمتلك في فترة قصيرة نصف مليون جنديّ ومئات الطائرات. وربّما جاز القول إنّ كتابه هذا، ولا سيّما مقالته الأولى «صناعة الموت»، من أبلغ وأبكر النصوص العربيّة في التعبير الرومنطيقيّ العنيف والإراديّ والأعمى عن كلّ واقع. على أنّ التوجّهات هذه لم تحل دون جرعة علمويّة حادّة هي الأخرى، تتوافق بدورها مع الرومنطيقيّة، بالمعنى المشار إليه في الفصل السابق. ذاك أنّ العلم «برهن (...) أخيراً على أنّ المرأة لا تصل إلى مرتبة الكمال النسبيّة التي تنتظرها من حيث الصفات العقليّة والنفسيّة والجسميّة إلّا بالزواج والولادة والرضاعة، وأنّ المرأة التي تحول بعض الأسباب دون زواجها وولادتها وإرضاعها أطفالَها من ثدييها لا بدّ من أنّها تبقى بعيدة عن السموّ إلى المرتبة التي كانت تنتظرها فيما لو تزوّجت وولدت وأرضعت»، ثمّ يستشهد بعبارة ينسبها إلى فيكتور هوغو من «أنّ الطبيعة قد خلقت مهداً فوق صدر المرأة لا يستطيع أن يبقى فارغاً»[٢٠].

وعلى العموم، فإنّ شوكة، في خطاباته ومحاضراته التي نشرت في ١٩٣٩ بعنوان «هذه أهدافنا»، دائم التوكيد لضرورة الانبعاث العربيّ المرتكز على الماضي المجيد وأهمّيّة العسكرة والنزعة الحربيّة[٢١] لصدّ أعداء الداخل والخارج. لكنّه أيضاً يضيف إلى رجعيّته حيال المرأة اختياره أبطاله من رجالات الأسرة المَلَكيّة الهاشميّة ابتداءً بمؤسّسها في العراق الملك فيصل الأوّل، انسجاماً مع تقليد ملكيّ وسلاليّ هيمن على معظم العقول القوميّة العربيّة حينذاك.

وبدوره، سبق لناجي شوكة، شقيق سامي، وأحد وزراء حكومة الكيلاني الانقلابيّة وأحد مبعوثيه إلى برلين، أن درس في كلّيّة الحقوق في جامعة إسطنبول، وقاتل في الجيش العثمانيّ. وهو من يصفه رئيس حكومة عراقيّ سابق بالآتي: «كان ناجي شوكة قويّ الطموح، ضعيف المادّة في العلم والتتبّع الفكريّ. لذلك، كان يسعى إلى التعويض عن ضعفه العلميّ بذكائه ومناوراته وشطاراته وتحريكاته، حتّى بات زملاؤه يخشون بأسه ويحترسون من شرارات مقالبه (...) كان... عييّاً في الخطابة وضعيفاً في الكتابة وقليل البضاعة في التفكير الرصين»[٢٢]. أمّا

زميل سامي شوكة، الدكتور فاضل الجمالي، مفتّش التعليم العامّ، الذي ربطته بالمنظّر القوميّ العربيّ ساطع الحصريّ خصومة شخصيّة وسياسيّة، ففاق خصمه تشدّداً وجذريّةً في مواقفه القوميّة. هكذا نعى كونَ العراق لا يملك ما يقارَن بشبيبة هتلر أو منظّمات كومسومول الشيوعيّة التي تطلب من الشبّان «الإيمان والنظام والعمل الموحّد - الشروط الأساسيّة للنجاح السياسيّ»[٢٣].

وقد ازدهرت تلك التصوّرات وسط النخبة العراقيّة في المناخ الذي أوجده الحصري، الحلبيّ الأصل، والموظّف العثمانيّ السابق الذي انتقل من سورية إلى العراق بصحبة الملك فيصل، حيث تولّى مديريّة التعليم، فكان أبرز ناقلي الدعوات القوميّة العربيّة شديدة التأثّر بالفكر القوميّ الألمانيّ[٢٤]. وفي مجمل جهده الفكريّ والتربويّ، لم يُبدِ الحصريّ أيّ اكتراث بالواقع العربيّ وجماعاته وانقساماتها وثقافاتها الفرعيّة، مركّزاً على طوبى قوميّة، ألمانيّة المصدر وإيطاليّته، رغب في إسقاطها على العراق والعالم العربيّ. ووفقاً للباحث العراقيّ البريطانيّ سامي زبيدة، فإنّ صِدام الحصري والسياسيّين السنّة مع الرموز السياسيّين والثقافيّين للشيعة حينذاك إنّما اندرج في تصديع المشروع الوطنيّ العراقيّ الناشئ. فالصِّدام المذكور، وفي وجه أساسيّ منه، جاء ردّاً على محاولات فيصل الأوّل دمج الشيعة في النسيج الوطنيّ. ذاك أنّه وحتّى الأمس القريب، كما يقول زبيدة بوضوح حاسم، كان «الخطّ الفاصل» في السياسة العراقيّة بين القوميّة العربيّة والوطنيّة العراقيّة[٢٥].

كذلك أحدث الحصري نقلة أخرى في فهم القوميّة التي ظهرت بداياتها في لبنان وسورية بوصفها مشروعاً ثقافيّاً يرادف العلمانيّة و«الإخاء» بين مسلمين ومسيحيّين، أي مشروعاً لبناء الوحدات الوطنيّة ينهض على قواعد من الاستنارة وأفكار التقدّم ولون ضبابيّ من الليبراليّة. هكذا دفعها الحصري بعيداً عن ذاك المصدر، الذي ينطلق تعريفاً من الإقرار الصريح بالتعدّد، ليقرّبها من القوميّة النضاليّة كما سنراها لاحقاً في عهدة الضبّاط العسكريّين العراقيّين والسوريّين[٢٦].

على أنّه بعد انقلاب الكيلاني، المدعوم من الألمان، في ١٩٤١[٢٧]، نزع الإنكليز من الحصري جنسيّته العراقيّة وطردوه من البلاد، فتولّى مسؤوليّات تربويّة كبرى في سورية، ثمّ رأس الدائرة

الثقافيّة في الجامعة العربيّة بالقاهرة، حتّى ليمكن القول إنّه المربّي العربيّ الأكبر الذي استمرّت تعاليمه، منذ أوائل الأربعينيات، تخرّج الأجيال تلو الأجيال. وهو، في هذه الغضون، نشر عديد الكتب عن القوميّة العربيّة، شرحاً أو سجالاً، حتّى تردّد أنّ كتبه هي ممّا جعل جمال عبد الناصر يتحوّل إلى تلك القوميّة ويجعلها العمود الإيديولوجيّ الأهمّ لنظامه في مصر[٢٨].

لقد بدا الهوى الألمانيّ مستولياً على الأكثريّة الساحقة من النخبة العسكريّة، التي صارت النخبة السياسيّة، في العراق المستقلّ، بحيث شكّل نوري السعيد المدرك لواقع العلاقة مع بريطانيا، والمحبّذ لنموذجها، حالة نافرة[٢٩]. فلم يكن عديم الدلالة مثلاً أنّ جعفر العسكري، الذي حضر كضابط عثمانيّ دورات تدريبيّة ومناورات للجيش الألمانيّ، بات أوّل رئيس حكومة تُشكّل من العسكريّين عام ١٩٢٣، وأوّل وزير دفاع في العراق بعد الاستقلال[٣٠]، وأنّ الضبّاط العثمانيّين السابقين ممّن شاركوا في الثورة الهاشميّة، خصوصاً منهم جميل المدفعي، هم الذين سبق أن قادوا الأعمال العسكريّة ضدّ البريطانيّين[٣١]. هكذا انطوت تجربة أولئك الضبّاط، منذ لحظة انحيازهم إلى الثورة الهاشميّة في ١٩١٦ حتّى تعاونهم اللاحق مع الانتداب البريطانيّ في حكم العراق، على شعور مُرّ ومتشائم بخيانة أصولهم التي أسّستْهم كتلامذة للألمان وكارهين للبريطانيّين، ما ساهم في رفع جرعة الذنب العاطفيّة والشعوريّة التي تطفح بها المذكّرات الكثيرة التي كتبها لاحقاً ساسة العراق العسكريّون.

وربّما كان لهذا الإرث، على اختلاطه، أن زوّد التاريخ العراقيّ اللاحق بحافز إضافيّ إلى العنف، كذاك الذي مورس مراراً حيال الأكراد، كما انفجر متفلّتاً من كلّ قيد مع الطريقة الوحشيّة التي صُفّيت بها الأسرة الملكيّة عام ١٩٥٨، ثمّ مع عهد عبد الكريم قاسم والتذابح القوميّ - الشيوعيّ الذي انفجر مجدّداً بعد وصول حزب البعث إلى السلطة في ١٩٦٣ قبل أن يستقرّ له الحكم ثانيةً على يد صدّام حسين.

عزيز علي المصري

بيد أنّ التأثّرات الألمانيّة والعثمانيّة - التركيّة، لم تقتصر على العراق، وإن شكّل الأخير أكثر محطّاتها اكتمالاً وتبلوراً. وربّما كان عزيز علي المصري الرمز الأبرز في التعبير عن هذا الهوى، وعمّا انجرّ

عنه من تداعيات عاطفيّة، سياسيّة وإيديولوجيّة. وهذا إنّما يسمح بالقول إنّ العناصر الزعاميّة التي امتلكتها تجربته فاقت مثيلاتها عند القادة العراقيّين ممّن عاصروه اكتمالاً، ولا سيّما أنّ ياسين الهاشمي توفّي مبكراً في ١٩٣٧، والملك غازي في ١٩٣٩، وفي ١٩٤١ كُتبت النهاية السياسيّة للكيلاني بعد إحباط انقلابه. والحقّ أنّ الاهتمامَ بالمصري، بوصفه ناقل تلك التجربة إلى مصر، وجسر الانتقال داخل المؤسّسة العسكريّة من جيل إلى جيل أصغر، ظلّ أقلّ كثيراً من وزنه وتأثيره الحقيقيّين في التاريخ العربيّ الحديث، وهو ما يستدعي وقفة أكثر تفصيليّة حيال حياته وأعماله.

فعزيز علي هو الذي حاول في ١٦ أيار ١٩٤١ أن يهرب بطائرة حربيّة إلى ليبيا للتواصل مع القوّات الألمانيّة هناك، ما أشاع تشبيهه برودولف هِسّ، نائب أدولف هتلر الذي كان قبل ستّة أيام فقط قد توجّه في رحلته الجويّة التعيسة إلى اسكتلندا. لكنْ لئن كان الهدف الساذج لهسّ تمهيد السبيل إلى محادثات سلام مع البريطانيّين، فإنّ هدف المصري كان جرّ بلده مصر إلى الحرب ضدّ بريطانيا، إلى جانب الألمان. والمصريّ، الستينيّ يومذاك، والذي بات بطلاً أسطوريّاً لبيئة القوميّين العرب، درس منذ كان في الثانية عشرة في المدرسة الداخليّة التابعة للكلّيّة الحربيّة العثمانيّة، وتخرّج في ١٩٠٤ متأثّراً بمُدرّسيه الألمان. وقد خدم، حتّى ١٩٠٧، في البلقان، مشاركاً كضابط عثمانيّ في قمع انتفاضاته، ثمّ انتسب إلى «الاتّحاد والترقّي» وأدى دوراً بارزاً في استعادة إسطنبول، إلى جانب محمود شوكت، من قوى الثورة المضادّة. أمّا أمله يومذاك، فكان أن تمنح «تركيّا الفتاة» الحرّيّة للعرب، بحيث تنشأ مملكة ثنائيّة القوميّة، تركيّة - عربيّة، على غرار تلك الهبسبورغيّة، النمسويّة - الهنغاريّة. لكنّه إذ تيقّن من أنّ «تركيّا الفتاة» بالغة التعصّب لتركيّتها، بدأ العمل ضدّها مشاركاً في تأسيس جمعيّة «القحطانيّة» السرّيّة التي ضمّت مثقّفين مدنيّين وضبّاطاً عرباً، غير أنّه استمرّ كضابط عثمانيّ ينفّذ الأوامر من جهة، ويخوض، من جهة أخرى، المعارك التي ظلّت تجمعه بالأتراك في مواجهة التمدّد الغربيّ. ففي ١٩١٠ نُقل إلى اليمن ليشارك في إخماد انتفاضة الإمام يحيى، ثمّ تطوّع للقتال ضدّ الغزو الإيطاليّ لليبيا في ١٩١١ فدافع عن بنغازي إلى جانب أنور ومصطفى كمال. وفي ١٩١٣ عاد إلى إسطنبول وقد صار من مؤسّسي جمعيّة «العهد»، وهي تنظيم سرّيّ للضبّاط العرب في الجيش العثمانيّ، معظمُ أعضائه عراقيّون ومعهم قلّة من السوريّين والفلسطينيّين. بيد أنّه اعتُقل في شباط ١٩١٤، وفي نيسان حُكم بالإعدام، ما أثار موجة سخط واعتراض في مصر وسورية وبين عرب المَهاجر. وإذ أُطلق

سراحه وسُمح له بالتوجّه إلى مصر، رُحّب به هناك كبطل قوميّ. فحينما اندلعت الحرب، طلب منه الحاكم البريطانيّ لمصر اللورد كيتشنر أن ينضمّ إلى القتال ضدّ الأتراك، ومن ورائهم الألمان، فلم يُبد استعداداً لذلك، هو الذي كان دوماً، في مواقع قتاله الكثيرة، يقاتل البريطانيّين متحالفاً مع الألمان. وفي ١٩١٦ راودت عزيز علي فكرة الاتّصال بألمانيا، إذ ربّما تمكّنت من إقناع حلفائها الأتراك بمنح العرب حكماً ذاتيّاً ضمن الإطار الجامع للإمبراطوريّة العثمانيّة. لكنْ فقط بعدما وعد البريطانيّون، في رسائل مكماهون، العرب بالاستقلال، وبعد أن رفع الشريف حسين، شريف مكّة، راية التمرّد، انضمّ المصري إلى الثورة العربيّة، وفي أيلول من العام نفسه عُيّن رئيس أركان الجيش الشريفيّ بطلب من البريطانيّين، على رغم تحفّظ الشريف حسين نفسه. وبالفعل تفاقمت الخلافات بينه وبين الشريف، فحين أمر الأخير بالهجوم على المدينة، حيث تتمركز القوّات العثمانيّة في الحجاز، عارض عزيز علي الخطّة كلّها، لتحبيذه انتفاضةً داخل الإمبراطوريّة العثمانيّة، وليس عملاً يفضي إلى تقسيمها. ولأنّه، فوق هذا، بقي على تفضيله التحالف مع ألمانيا، بدل بريطانيا، استقال من أدواره العسكريّة وعاد إلى القاهرة قبل نهاية ١٩١٦.

لكنّ الصحافيّ اللبنانيّ أسعد داغر، المقرّب إلى المصري والمعجب به بحيث سمّاه «أبا الفكرة العربيّة وحامل لوائها»، يضيف سبباً آخر إلى خلافه مع القيادة الهاشميّة. فعزيز علي لم يُخفِ منذ البداية احتقاره للبداوة وقدراتها العسكريّة، وكان يتساءل: «هل تعتقدون أنّنا نستطيع تحقيق هذه الأمنية بالقوّات التي لدينا الآن؟ هل تقبلون بأن تدخلوا سورية بهذا الجيش الذي لا قوّة له ولا نظام فيه؟ وكيف يقابلنا سكّانها إذا نحن جئناهم للسلب والنهب والتدمير والتخريب؟ فقبل التفكير في الزحف إلى الشمال يجب علينا، على الأقلّ، أن نعمل على إيجاد جيش منظّم»[٣٢].

وعلى أيّ حال، انتقل عزيز علي من القاهرة إلى سويسرا، ومنها إلى ألمانيا، فسُمح له بالتوجّه إلى إسبانيا حيث بقي حتّى نهاية الحرب، وبعد ذاك توجّه إلى برلين التي بقي فيها قرابة أربع سنوات. وفي ١٩٢٢، وقد حصلت مصر على الاستقلال الناقص، عاد إليها من دون أن يُقبَل في الخدمة العسكريّة. إلّا أنّه بعد سنوات من التبطّل، انضمّ إلى بلاط الملك فؤاد وعُيّن في ١٩٣٥ مرافقاً لفاروق، الأمير والملك اللاحق، الذي كان حينذاك يدرس في بريطانيا. ولئن حال اختلاف طباعهما دون بقائه طويلاً في خدمته، إلّا أنّه ظلّ يمتلك ما يكفي من التأثير عليه لدفعه في وقت لاحق إلى التعاطف مع المحور.

«الضبّاط الأحرار»

ما بقي ثابتاً لا يتزحزح كان ولاء عزيز علي لحبّه القديم، ألمانيا، وهو حبّ يصعب التغافل عن مضمونه العاطفيّ الحادّ والمحتدم. هكذا زار الرايخ الثالث في ١٩٣٨، كموفد من الدوائر المصريّة المناهضة للبريطانيّين، كي يناقش عمليّة تزوّد سرّيّة بالسلاح. وفي صيف ١٩٣٩ حين تولّى علي ماهر رئاسة الحكومة، وهو الموالي للألمان، عيّنه رئيسَ أركان الجيش، ثمّ سقط بسقوط ماهر الذي أُجبر على الاستقالة في حزيران ١٩٤٠. ولئن تقاعد في ١ آب نهائيّاً، فإنّ شوقه الغالب لرؤية انتصار ألمانيّ في ١٩٤١ حمله على تغيير خططه الشخصيّة. وفي هذا، لم يكن عزيز علي وحيداً بين الضبّاط المصريّين الملتفّين حوله، وكان أحدهم وأصغرهم سنّاً يومذاك أنور السادات، ابن الثالثة والعشرين. هكذا قرّر المصري أن ينضمّ إلى قوّات رومل في الصحراء الغربيّة، ووافق الألمان على الفكرة، كذلك أُجريت محاولات فاشلة عدّة لنقله، انتهت باعتقال البريطانيّين له، ومعه ضابطان أحدهما الطيّار عبد المنعم عبد الرؤوف، الذي سيصبح لاحقاً عضواً من جماعة الإخوان المسلمين في قيادة «الضبّاط الأحرار».

وبدورهم لم يكن الألمان مخطئين في تقييمهم الذي شدّد على أنّ الملك والضبّاط المصريّين الشبّان يميلون إليهم. فقد ظهر بين الضبّاط المصريّين مَن ينشقّ ويحاول الانضمام إلى قوّات رومل في ليبيا، ومنهم حسن إبراهيم، الذي غدا، هو الآخر، أحد قياديّي «الضبّاط الأحرار». ومع حادثة ٤ فبراير (شباط) ١٩٤٢، حين تدخّل البريطانيّون بالقوّة كي يفرضوا على الملك فاروق حكومة وفديّة موالية لهم، بدل الحكومة الموالية للألمان، وكان الأخيرون وحلفاؤهم اليابانيّون ما زالوا يحرزون انتصارات عسكريّة باهرة، تعاونت مع العملاء الألمان شبكة ضبّاط على رأسها السادات الذي اعتُقل وانضمّ في سجنه إلى عزيز علي.

وعلى العموم، كان لواقعة ٤ فبراير التي أصابت الوطنيّة المصريّة برضّة لم تبرأ منها، أن هندست تحالفاً غير معلن ضمّ، إلى المصري، جماعة الإخوان المسلمين وحزب «مصر الفتاة» شبه الفاشيّ وعلي ماهر وشيخ الأزهر مصطفى المراغي ممّن جمعهم العداء للوفد والإنكليز. ولم ينظر أطراف هذا التحالف بأيّ عداء إلى الملك والمَلكيّة إلّا في وقت لاحق، إذ من الأدقّ القول إنّ القصر منح بركته لهذا التحالف الوطنيّ والرجعيّ معاً، والذي تغيّرت مكوّناته

من غير أن تتغيّر توجّهاته. ذاك أنّ نشأته رسمت خطّاً للانقسام حكم السياسات التالية لمصر وباقي المشرق العربيّ، يضع الوطنيّة والقوميّة والإسلام، ولاحقاً الاشتراكيّة، مقابل الديمقراطيّة والاستعمار، كما يصطفّ في العلاقة بالقوى الدوليّة في مواجهة الدول التي هي استعماريّة وديمقراطيّة في الوقت نفسه. وكمثل علاقة سامي شوكة بالعائلة الهاشميّة في العراق، صاغت «مصر الفتاة» هدفها منذ ١٩٣٧ في عريضة رفعتها إلى الملك فاروق، مؤكّدة أنّ ذاك الهدف ما هو إلّا «نشر الروح العسكريّة في كلّ مكان وجعل الأمّة كلّها أمّة معبّأة»[٣٣]. أمّا بعد الحرب العالميّة الثانية، ولدى التفكير في إطاحة النظام الملكيّ، فكان المصري أوّل الأسماء التي فكّر فيها ضبّاط الانقلاب اللاحق كي يؤدي الدور الذي أداه محمد نجيب، وهو ما يُرجّح أن يكون تقدّمه في السنّ سبب الاعتذار عنه. ذاك أنه بعد فشل التعويل على دفع الملك إلى مصادمة البريطانيّين وتزعّم العمل الوطنيّ المناهض لهم، وفي مناخ ما بعد هزيمة ١٩٤٨ وما نُسب إلى «الفساد» و«الأسلحة الفاسدة» في التسبّب بها، تجمّع هؤلاء، عام ١٩٤٩، في تركيبة «الضبّاط الأحرار»[٣٥]. لكنْ يبقى أنّ الضبّاط الشبّان هؤلاء الذين التفّوا حول المصري، وكان السادات همزة الوصل بينه وبينهم وبين الإخوان المسلمين، رأوا فيه «رغم شيخوخته، دور الأب الروحيّ، بما يمثّله تاريخه السياسيّ من كراهة للإنكليز ومن النشاط من خلال المؤسّسة العسكريّة».[٣٤]

فإذا دقّقنا في عناصر سيرة المصري تبدّت لنا قوّة الخلفيّة العثمانيّة – التركيّة، والهوى الألمانيّ، والسلوك التآمريّ، وكذلك الوعي بالغ المحافظة في العلاقة بالملك ومؤسّسة القصر معطوفاً على المراتبيّة التنظيميّة الحديثة والكارهة للبداوة و«التخلّف». وتبدّت لنا، في المقابل، قوّة العداء لبريطانيا واستعمارها ولكنْ أيضاً للديمقراطيّة وحزب الوفد البرلمانيّ. ذاك أنّ «القناعة العامّة»، وفق طارق البشري، هي أنّ «النشاط الديمقراطيّ هو وسيلة مواجهة المستعمِر والسعي لإجلائه»[٣٦]، فحين لا يكون الأمر هكذا تتعرّى الديمقراطيّة، أو أيّة قيمة سياسيّة أخرى، من كلّ جدوى.

والراهن أنّ توزّع المشاعر والمواقف على هذا النحو،الذي لم يأت صدفةً، صبغ لاحقاً معظم العمل الوطنيّ والقوميّ في المشرق العربيّ، على ما يوضحه التحالف العريض الذي مثّله «الضبّاط الأحرار» المصريّون.

مرحلتا الوعي الانقلابيّ

ما لا شكّ فيه أنّ التطوّرات التي شهدها الوعي الوطنيّ المصريّ اختلفت عن مثيلتها في العراق وسورية، تبعاً لعاملين على الأقلّ. فمن جهة، انحسر مبكراً نسبيّاً الأثر العثمانيّ فالتركيّ عن مصر، وذلك مع الاحتلال الإنكليزيّ في ١٨٨٢، وإن عبّرت بواكير الوطنيّة المصريّة الحديثة، ولا سيّما مع «الحزب الوطنيّ» بقيادة مصطفى كامل ومحمّد فريد، عن هوى عثمانيّ أريدَ استثماره في مواجهة البريطانيّين. أمّا الثاني، فيطاول تفاوت التجربتين في ما خصّ الأقلّيّات المسلمة غير العربيّة، ما بين مصر وكلّ من العراق وسورية. فمنذ حركة أحمد عرابي في ١٨٨١، التي قامت جزئيّاً ضدّ نفوذ الضبّاط الشركس، لم يعد هؤلاء، وهم ذوو الوجود العسكريّ العريق الضارب في الحقبة المملوكيّة، يُعرّفون بصفتهم الجماعيّة هذه. لقد اندمجوا في نسيج مصر وسياساتها على النحو الذي يرمز إليه كون علي ماهر، أحد أبرز سياسيّيهم القوميّين، وعزيز علي المصري، أبرز ضبّاطهم القوميّين، هما نفسهما من ذوي أصل شركسيّ. أمّا في العراق وسورية، فيمكن رسم خطّ فاصل ونافر بين حقبة الضبّاط العثمانيّين، غير العرب، الذين برز منهم قائدا الانقلابين الأوّلين في العراق وسورية، الكرديّان بكر صدقي وحسني الزعيم، وحقبة الضبّاط العرب ممّن ولدوا في أواخر عهد السلطنة العثمانيّة أو بعده بقليل، وتخرّجوا من الكلّيّات الحربيّة في ظلّ الاستقلال العراقيّ الناقص والانتداب الفرنسيّ على سورية.[37] وهذا، فضلاً عن النسيج المصريّ الأعلى انسجاماً من مثيليه العراقيّ والسوريّ، ما جعل اقتران الإسلام بالقوميّة، أكانت مصريّة في البداية أم عربيّة لاحقاً، أشدّ سلاسة منه في البلدين المشرقيّين الآسيويّين. على أنّ القاسم المشترك هو أنّ هؤلاء جميعاً أطلّوا على الحياة العامّة قبيل هزيمة النازيّة في الحرب العالميّة الثانية وخلالها، وهو ما لبث أن فتح الباب للقطبيّة الأميركيّة – الروسيّة، ومعها الرأسماليّة/ الديمقراطيّة – الشيوعيّة. فجمال عبد الناصر وعبد الحكيم عامر وأنور السادات، أبرز نجوم العهد الجمهوريّ في مصر، ولدوا بين ١٩١٨ و١٩١٩، وتخرّجوا ضبّاطاً بين ١٩٣٧ و١٩٣٩. وأدوار هؤلاء جميعاً كانت من ثمار توسّع الجيوش الذي سبق الاستقلالات أو تلاها مباشرة، مستدعياً إليه أبناء البيئات الشعبيّة العميقة في المدن، وخصوصاً في الأرياف. وقد شهد الجيش في مصر، عشيّة الحرب العالميّة الثانية، توسّعاً صاروخيّاً رفع عدده أضعافاً مضاعفة، ما شكّله على هيئة أداة سلطة غير مسبوقة عربيّاً في قوّتها وحجمها كما في عضويّة ارتباطها بعمق مجتمعها

الأهليّ. وفي المعنى هذا، انتمى الكثيرون من «الضبّاط الأحرار» ممّن دخلوا الكلّيّة الحربيّة في الثلاثينيّات، إلى الطبقة الوسطى على تعدّد شرائحها، دون أن يكون بينهم أيّ ضابط قبطيّ. وفي ما خلا الوطنيّة، بمعنى المناهضة الحصريّة للإنكليز، كان هؤلاء انتقائيّين إيديولوجيّاً، فيهم الإسلاميّ والبراغماتيّ على شيء من الليبراليّة والشوفينيّ المصريّ على أنواعه.

وكما سبق أن رأينا في حالة العراق، شهدت الثلاثينيّات، بتأثير واضح من الحركات الفاشيّة الأوروبيّة، نزوعاً حادّاً إلى تجمّعات وتيّارات قوميّة ووطنيّة مشابهة في المشرق العربيّ يقف على رأسها زعماء يقلّدون هتلر وموسوليني. وربّما كان الأبرز، فضلاً عن العراقيّ سامي شوكة، المصريّ أحمد حسين، مؤسّس «مصر الفتاة»، واللبنانيّ أنطون سعادة الذي أسّس في ١٩٣٢ «الحزب السوريّ القوميّ» وذهب بعيداً في انتفاخه الأنويّ، مانحاً نفسه لقب «الزعيم» مدى الحياة، ومتجاوزاً في علمويّته وخطابيّته الرومنطيقيّة سائر نظرائه[٣٨].

غير أنّ الفرصة التي أتيحت للجيش المصريّ، كمصنع للزعاميّة الجديدة، ولا سيّما بعد انقلاب يوليو ١٩٥٢، لم تُتح للبيئات السياسيّة والحزبيّة والعسكريّة الأخرى. ففضلاً عن موقع مصر في العالم العربيّ، الذي زاده الاحتلال البريطانيّ أهميّةً، وعمّا أشير إليه من توسّع عرفه جيشها الوطنيّ، ضُغطت في التجربة المصريّة المرحلتان العثمانيّة - الألمانيّة والسوفياتيّة على نحو لم تعرف التجارب الأخرى انتظامه وتناسق مراحله، فيما شكّل عام ١٩٥٦ جسر الانتقال من المرحلة الأولى إلى الثانية تحت تسمية «الاشتراكيّة الديمقراطيّة التعاونيّة» التي تغيّرت لاحقاً. ذاك أنّ هزيمة النازيّة الألمانيّة حوّلت الشيوعيّة السوفياتيّة، المندفعة باتّجاه الشرق الأوسط بعد رحيل جوزيف ستالين، مصدراً متقدّماً في استلهام النظام الجديد والطوبى التي تراءى أنّ إراديّة الذات وتصميمها يستطيعان استحضارها إلى الواقع.

الزعامة الناصريّة

فجمال عبد الناصر هو «أتاتورك مصر»، كما أسماه محمّد نجيب نفسه،[٣٩] وهذا إنّما يصف محوريّة القائد ومصادرته الحراك الاجتماعيّ والسياسيّ في بلده، حتّى إنّ مؤرّخاً متعاطفاً مع انقلاب يوليو ونتائجه، هو طارق البشري، لم يتردّد في اعتبار أنّ دمجه للسلطات «مع قيام السلطة الفرديّة

في أعلى المستويات، اتّجه بالدولة إلى مركزة بالغة الشدّة تفوق ما عُرف عن الدولة المصريّة من تمركز في الفترة السابقة، منذ عهد محمّد علي، كما اتّجه بها إلى تركيز شديد للسلطة في أيدي قائد فرد»[٤٠]. ومن دون أن يلغي تشابُهُ عبد الناصر وأتاتورك الفوارقَ الكثيرة التي ينبع معظمها من اختلاف الأوضاع والقوى الدوليّة المؤثّرة، ممّا سنتطرّق لاحقاً إليه، يحضر التكوين الذاتيّ والرومنطيقيّ بقوّة في الزعيمين.

ويقدّم كتيّب «فلسفة الثورة»، الذي شاع أنّ عبد الناصر أملاه على الصحافيّ محمّد حسنين هيكل، بعض الإحاطة بمخيّلته ووعيه إبّان استيلائه على السلطة وبُعيده. فـ«لقد كنت أتصوّر قبل ١٢ يوليو [تموز] أنّ الأمّة كلّها متحفّزة متأهّبة، وأنّها لا تنتظر إلّا طليعة تقتحم أمامها السور، فتندفع الأمّة وراءها صفوفاً متراصّة منتظمة تزحف زحفاً مقدّساً إلى الهدف الكبير». ولئن تكرّرت صورة «الصفوف المتراصّة» التي أتى على ذكرها سامي شوكة وأنطون سعادة وسواهما بعبارات مختلفة، فإنّ الجنديّة هي ما يجعل «للجيش واجباً واحداً هو أن يموت على حدود وطنه». أمّا مشاكل مصر، «البلد الطيّب الوديع»، فلا تظهر عند عبد الناصر إلّا بوصفها نتاج أفعال الأجانب. ذاك أنّ الشعب «شاءت له الظروف أن يعاني الذلّ تحت سنابك خيول الطغاة القادمين من المغول والشركس. كانوا يجيئون إلى مصر عبيداً فيفتكون بأمرائهم ويصبحون هم الأمراء. وكانوا يساقون إليها مماليك فلا تمضي عليهم فترة في البلد الطيّب الوديع حتّى يصبحوا ملوكاً (...) وكانت أرواحنا وثرواتنا وأراضينا هي الغنيمة». وهنا أيضاً يكرّر عبد الناصر التهم التي كان قد وجّه مثلَها قوميّ عربيّ آخر، هو السوريّ ميشيل عفلق، الذي أسّس «حزب البعث العربيّ» في الأربعينيّات، إلى الأتراك والفرس[٤١]. وكمثل الأجانب والأغراب، هناك التعدّد الذي يفتك بالوحدة الأصليّة للشعب، ويستوطن المدينة الكوزموبوليتيّة غالباً، حاضّاً الوطنيّين على صهره وتذويبه. فعبد الناصر الشابّ إذ ينظر «إلى أسرة مصريّة عاديّة من آلاف الأُسر التي تعيش في العاصمة»، يجد أنّ «الأب مثلاً معمّم من صميم الريف، والأمّ منحدرة من أصل تركيّ، وأبناء الأسرة في مدارس على النظام الإنكليزيّ، وفتياتها في مدارس على النظام الفرنسيّ، كلّ هذا بين روح القرن الثالث عشر ومظاهر القرن العشرين». وإذ يفهم حينذاك «الحيرة التي نقاسيها والتخبّط الذي يفترسنا»، يقول لنفسه: «سوف يتبلور هذا المجتمع وسوف يتماسك، وسوف يكون وحدة قويّة متجانسة»[٤٢].

وعمليّة كهذه، مقرونة بتوسّع الإدارة والجيش والاقتصاد البضاعيّ الصغير في مقابل تفاقم الأزمة الزراعيّة في الريف، تتطلّب الزعيم بالضرورة، حيث يُلحّ البحث عمّن يقود هذه المجتمعات المختلطة والمشوّشة وحديثة التشكّل فيما هي تباشر الخروج من كنف الاستعمار إلى أفق الصيرورة التاريخيّة المرتجاة. فزعيم كاريزميّ كهذا هو من يسدّ النقص الكامن في خلائط التكوين الإيديولوجيّ البسيط والمتناقض ذاتياً، والذي حين يتحوّل، بعد إحراز السلطة، إلى إيديولوجيا رسميّة، كالقوميّة العربيّة في مصر الناصريّة أو البعثيّة في العراق وسورية[٤٣]، تتفاقم أزمته كنصّ وخطاب ضعيفي التماسك وتكفّ جاذبيّته الشعبيّة عن النموّ. وكان أحد القواسم المشتركة بين أتاتورك وعبد الناصر ملء هذا الفراغ بخليط من الانتهازيّة والضجيج الخطابيّ اللذين يعزّزان التعويض الزعاميّ المطلوب. فمنذ أشاع عبد الناصر تلك العبارة التي وردت في «فلسفة الثورة»، عن «دور هائم على وجهه يبحث عن بطل»، والطلبُ على «البطل» يعادل إعلان التمرّد على حقائق الواقع الموضوعيّ، بالسلبيّ منها والإيجابيّ. وهذا «البطل» الذي استعيد معه رونق البطولة كاملاً بعدما شوّهته الخيبة بأتاتورك، هو من سيقود «عائلته» على طريق «تحدّي القدر». فهو، بالتالي وبالضرورة، «الأب» القويّ والمحبوب في آن واحد، والذي على رغم تشدّقه بثوريّة تطيح الكثير من القيم السائدة، إنّما يرسّخ إحدى أكثر القيم التقليديّة، بل الرجعيّة، صلابةً إذ يُسبغ المنطق المحافظ المستَمدّ من حياة العائلة الأبويّة على الحياة السياسيّة والعامّة. وهذا ما رأيناه لاحقاً على نحو أشدّ توسّعاً وشدّةً في حالة زعماء كصدّام حسين وحافظ الأسد في العراق وسورية[٤٤]. غير أنّه في الحالات جميعاً، وخصوصاً في استهدافه الأطفال وتلامذة المدارس، أو البالغين بوصفهم «أبناءً»، إنّما يلبّي ذاك الحنين الرومنطيقيّ إلى العائلة الأبويّة المنسجمة التي شرعت الحداثة تتهدّدها بالبعثرة والتشتيت كما تقضم أطرافها.

وهنا يحضر «الحبّ» الذي كان عبد الناصر أوّل من نقله، في المشرق العربيّ، «من مجال العلاقات الشخصيّة إلى مجال الدولة والسياسة، و[يحضر] توقّعُ أن يكون الرئيس محبوباً كأنّما هو أب أو حبيب، والمثابرة دونما كلل على إشهار ذلك عبر وسائل الإعلام العامّة». فعبد الناصر، وفق الكاتب السوريّ ياسين الحاج صالح، كان «حبيب الشعب، حبيب الملايين وأمل الملايين، يُغنّى له في الإذاعات، ويُهتَف باسمه في المسيرات، وتتكرّس إذاعات وصحف لا منافس لها لتعظيمه

والإشادة به وبحكمه»، علماً بأنّ الخلط «عظيم الضرر»، كما ينبّه الحاج صالح، بين الحبّ الذي يُزاوَل في الدوائر الخاصّة والشخصيّة، والسياسة حيث ينبغي في السياسيّ أن يكون موثوقاً، لا محبوباً[٤٥]. لكنْ لئن خالفَ هذا الحبّ وصيّة ماكيافيللي الشهيرة حين فضّل إخافة الحاكم على محبوبيّته، فإن الحبّ الذي نحن في صدده ليس، على الإطلاق، نقيضاً للإخافة، وعلى أي حال، ربّما كان من أبرز نتائج تغليب هذا الحبّ في السياسات العسكريّة المصريّة وأشدّها أذى علاقة عبد الناصر بـ«صديق حياته» و«حبيب قلبه» عبد الحكيم عامر التي أدت دورها الذي بات معروفاً في هزيمة ٥ حزيران ١٩٦٧. بيد أنّ إعلاء الحبّ بالمعنى المشار إليه لا يكتفي باستبعاد الاختلاف كشرط للسياسة، بل يخوّنه ويخوّن «غير المُحبّين» أيضاً، مُجيزاً إنزال أقصى العقاب بهم. وبهذا الخليط من سحر الحبّ كوعي مهيمن والخوف من التبعات الأمنيّة التي ترتّبها خيانة الحبيب يتعطّل النقد وتتعطّل الحياة العامّة التي لا تعود تتّسع إلّا للخضوع[٤٦]. وهكذا فالثقة أو الموثوقيّة التي يقترحها الحاج صالح بديلاً من الحبّ، هي ما يغيب عن سلوك الزعيم، بل هي بالضبط ما تلافتْه محاولاته النظريّة والفكريّة. فعلى رغم تشديد الناصريّة على «التنظيم» وإقامتها ثلاثة «تنظيمات» (هيئة التحرير، والاتّحاد القوميّ، والاتّحاد الاشتراكيّ العربيّ)، ففي «الباب الأوّل» من «الميثاق» الذي أُقرّ عام ١٩٦٢، نقرأ الاعتداد التالي بـ«الإرادة» المنفلتة من كلّ ضابط: «إنّ قوّة الإرادة الثوريّة لدى الشعب المصريّ، تظهر في أبعادها الحقيقيّة الهائلة إذا ما ذكرنا أنّ هذا الشعب البطل بدأ زحفه الثوريّ من غير تنظيم سياسيّ يواجه مشاكل المعركة. كذلك فإنّ هذا الزحف الثوريّ بدأ من غير نظرة كاملة للتغيير الثوريّ»[٤٧]. وهذا الإكبار للعفويّة التي تنتجها بطولة الشعب والزحف الثوريّ «من غير تنظيم»، هو ما حرّر، منذ البداية، مواقف الزعيم وسلوكاته من كلّ قيد قد يندرج في المبدئيّ والموثوق. فوفقاً لطارق البشري وآخرين، «كانت لعبد الناصر سابقة اتّصال سياسيّ بالحركات الحزبيّة. اتّصل بمصر الفتاة تلميذاً في الثلاثينيّات، ثم اتّصل بالإخوان المسلمين في بداية الأربعينيّات، ثم اتّصل بالحركة الشيوعيّة في منتصف الأربعينيّات»[٤٨]. وإذا كنّا سنتناول لاحقاً علاقة عبد الناصر بالإخوان، وهي، كما يبدو، ذهبت أبعد ممّا يُظنّ، يكفي هنا استرجاع ما يذكره أحد كبار «الضبّاط الأحرار»، عبد اللطيف البغدادي، عن تجربة انضمام بعض أولئك الضبّاط إلى التنظيم الإسلاميّ المذكور: «كنّا نحضر حديث الثلاثاء [الإخوانيّ] كلّ أسبوع، واتّبعنا نظام الأُسَر [الذي يعتمده الإخوان تنظيميّاً]، كلّ أسرة من خمسة». بل إنّ موعد الانقلاب نفسه

أُجّل من ٢٢ إلى ٢٣ يوليو كي يُتاح «استطلاع رأي قيادة الإخوان المسلمين في الموافقة على قيام حركة الجيش»[٤٩]. ووفقاً للكاتب المصريّ شريف يونس، كان الضبّاط «يستعملون خطاباً إسلاميّاً كجانب من محاولتهم بناء شرعيّتهم»، وقد جاء قَسَم «هيئة التحرير»، أي التنظيم السياسيّ الأوّل الذي أنشأه الانقلابيّون، متأثّراً باللغة الإخوانيّة والدينيّة، فحين شرح عبد الناصر الانقلاب في خطبة له، رأى أنّها «كانت غضبة لله، وصدى للشعور الشعبيّ المكبوت، ومن هنا تولّتها العناية الإلهيّة»، كما أكّد «أنّنا نحقّق ما ينادي به القرآن»[٥٠].

وترافقت هذه اللغة البسيطة، المتحرّرة من كلّ إلزام، مع إرساء الأسس لتعطيل النقاش حيث، بلغة البغدادي، «لم نكن نشأ الدخول في تفصيلات هذه الأهداف العامّة خشية اختلاف الرأي بيننا، وحتّى لا يتسبّب عنه فرقة وانقسام». وبدوره اكتفى يوسف صدّيق، أحد «الضبّاط الأحرار» البارزين هو الآخر، «بأن يذكر لجنوده أنّهم سيقومون بعمل خطير لصالح الوطن، ولم يدركوا من ذلك بطبيعة الحال أنّهم يقومون بانقلاب عسكريّ، وأنّه يستهدف السلطة وخلع الملك». ثمّ جاءت البيانات التي صدرت في الأيّام الأولى للانقلاب تناشد «الجماهير أن تخلد إلى الهدوء والسكينة والنظام دون دعوة للتحرّك، ودون طرح أهداف سياسيّة محدّدة يمكن أن تساهم الجماهير في صنعها مع القيادة». ويمضي البشري: «وقد جاء في البيان الذي أذيع ويحمل نبأ تنازل الملك عن العرش في ٢٦ يوليو ١٩٥٢، «أنّ نجاحنا للآن في قضية البلاد يعود أوّلاً وأخيراً إلى تضافركم معنا بقلوبكم، وتنفيذكم لتعليماتنا، وإخلادكم إلى الهدوء والسكينة»».

لكنّ «التضافر بالقلوب» و«تنفيذ التعليمات»، أي الحبّ والخضوع، كانا مطلوبين لنشر الضباب حول مجريات الواقع الفعليّ والأدوات المطروحة لتغييره. هكذا يروي «ضابط حرّ» بارز آخر هو أحمد حمروش أنّه في اجتماع عُقد في ١٧ يوليو، «تأرجحت الآراء [بين الضبّاط] وظهرت فكرة الاغتيالات الجماعيّة لقادة الأحزاب ورجال السراي وبعض كبار الساسة الآخرين. وشاعت الفكرة بين عدد من المجموعات وتشكّلت فعلاً مجموعة للقيام بذلك. ثمّ تراجعت هذه الفكرة بعد أن جدّ ما استدعى التعجيل بالحركة إلى ٢٣ يوليو ووضّح صعوبة ضمان تنفيذ الاغتيالات بصورتها الجماعيّة واحتمال قيام حملة اعتقالات واسعة بعد تنفيذها». ويرى البشري أنّ مذكّرات عبد اللطيف البغدادي «تكشف عن مادّة ثريّة في موضوع الاغتيالات الذي لم يُعدَل عنه نهائيّاً إلّا في ١٧ يوليو ١٩٥٢. ويشير من قبل ذلك إلى الاتّصال بعبد العزيز علي والتفكير في إعداد

تنظيم فدائيّ وصنع القنابل وإعداد الأسلحة، مع مغامرة عزيز علي المصري التي ساهم فيها بعض الضبّاط للاتّصال بالألمان، ومع اقتراح إنشاء خلايا سرّيّة لقتل من يعتبرونهم ساسة منحرفين بعد حادث ٤ فبراير ١٩٤٢، وعرضهم على رئيس الديوان الملكيّ وقتها قتلَ مصطفى النحاس احتجاجاً على ذلك الحادث».

ما كان أبعد وأوسع دلالةً أنّ عدد «الضبّاط الأحرار» الذين أسهموا في انقلاب ١٩٥٢ لم يزد على تسعين ضابطاً، «وكان ثلثاهم، وفقاً للإحصاء الفعليّ، من الضبّاط الأصاغر من رتبتي النقيب والملازم. وهذه النسبة لا تزيد على ٤٪ من مجموع ضبّاط الجيش... كما أنّ الوحدات التي اشتركت لم تكن تشكّل إلّا نسبة صغيرة من أسلحة الجيش وتشكيلاته ووحداته المنتشرة في مختلف المناطق العسكريّة»[٥١]. وهكذا تغدو إرادة ٤٪ من مجموع ضبّاط الجيش هي، وفق أدبيّات الانقلاب، إرادة الله والشعب التي لا تُردّ. ويذهب شريف يونس خطوة أخرى، فيخفض نسبة تمثيل «الضبّاط الأحرار» إلى ٣٪ من مجموع الضبّاط، لكنّ الأهمّ تدليله على ضعف مجمل القوى الراديكاليّة، المتقاطعة يومذاك على نحو أو آخر مع «الضبّاط الأحرار». ذاك أنّ «الإخوان لم يسبق لهم برغم قوّتهم أن حصلوا على مقعد في البرلمان، وكذلك الشيوعيّون. وحصلت «مصر الفتاة» على مقعد واحد بعصبيّة إبراهيم شكري العائليّة»[٥٢].

وإنّما بالاستناد إلى مصادرة التمثيل هذه، تمنح القيادة العليا نفسها، هي التي لا تملك حتّى تلك اللحظة أيّ تاريخ، تفويضاً شاملاً ومنزّهاً فتُصدر بياناً في ٣١ يوليو، أي بعد أسبوع فقط على الانقلاب، «يرفع شعار التطهير لكلّ المؤسّسات، ويدعو الأحزاب إلى تطهير نفسها والإعلان عن برامجها»[٥٣]. وهذا الاعتباط الذي تُمليه إرادة شخص واحد، أو بضعة أشخاص من المتآمرين، إنّما ولد مع تفرّد عبد الناصر «منذ البداية (...) بقرارات وإجراءات لم يُعلِم بها زملاءه كإدخال أنور السادات تنظيم الضبّاط الأحرار وتسميته أحد أعضاء هيئته التأسيسيّة أو انفراده بتخطيط وتنفيذ محاولة اغتيال اللواء حسين سري عامر، مدير سلاح الحدود، يوم ٨ يناير ١٩٥٢»[٥٤].

وهو ما كان له مقابلُه المكمّل في العلاقات الخارجيّة. فقبل طوره السوفياتيّ البادئ في أواسط الخمسينيّات، عرف عبد الناصر طوراً أميركيّاً لم يحل قصره الزمنيّ دون عمقه وتشعّبه، وذلك بالاستناد إلى أنّ الولايات المتّحدة لم تكن «استعماراً قديماً» كبريطانيا، بل تناقضت مع هذا

الاستعمار وسعت إلى إزاحته والحلول محلّه. فلم يعد سرّاً، أقلّه منذ صدور كتاب «لعبة الأمم» لضابط وكالة المخابرات المركزيّة الأميركيّة (سي آي أي) مايلز كوبلاند، الذي عُرف بعلاقاته الوثيقة مع الزعيم المصريّ، حصول تعاون واسع بين الأخير ووكالة المخابرات يعود إلى ما قبل انقلاب يوليو، وكان صلة الوصل حسن التهامي، أحد «الضبّاط الأحرار» المقرّبين من عبد الناصر، ولاحقاً من أنور السادات (حيث رافقه في رحلته الشهيرة، عام ١٩٧٧، إلى تلّ أبيب) في تحوّل لا يقلّ عن تحوّلات السادات نفسه.

وقد شملت الاتّصالات بين عبد الناصر والأميركيّين كيرميت روزفلت، مدير وكالة المخابرات المركزيّة، الذي سافر إلى القاهرة، علماً أنّه هو نفسه ما لبث أن أشرف على إطاحة محمّد مصدّق في إيران الذي يُفترض، تبعاً للأدبيّات النضاليّة، أنّه حليف موضوعيّ لعبد الناصر في مواجهة الإمبرياليّة. وعلى العموم، خُلّد اسم روزفلت سلباً بوصفه أحد أكبر «المتآمرين» على الشعوب وحركات تحرّرها. أمّا موضوع الاتّصالات الثنائيّة المصريّة - الأميركيّة، فدار حول إقناع الأميركيّين حلفاءهم البريطانيّين بعدم إزعاج مصر مقابل ضمانة من عبد الناصر بتحديث الاقتصاد وقمع الشيوعيّين. وأمّا الشخص المكلّف استئناف هذه الاتّصالات مع مساعد الملحق العسكريّ الأميركيّ ديفيد إيفانس، فلم يكن سوى علي صبري، الذي بات لاحقاً «رجل السوفيات»، في تبدّل للأدوار الوظيفيّة يعاكس التبدّل الذي طرأ على أدوار التهامي. وفي مطلق الأحوال، سارع الرئيس الأميركيّ هاري ترومان إلى الترحيب بانقلاب ١٩٥٢ المصريّ، محذّراً البريطانيّين من التدخّل، فيما كان السفير الأميركيّ في القاهرة يسمّي «الضبّاط الأحرار» «صُبياني» (*my boys*)[٥٥]. وقد ذكر لاحقاً خالد محيي الدين، وهو بدوره من قادة «الضبّاط الأحرار»، أنّ الأميركيّين ضغطوا على القاهرة للإسراع في إنجاز الإصلاح الزراعيّ لقناعتهم بأنّ الثورتين البلشفيّة والصينيّة استفادتا من وجود الفلّاحين المحرومين من الأرض. وكان جون فوستر دالاس، وزير الخارجيّة، أوّل رسميّ أميركيّ كبير يزور الجمهوريّة الجديدة، بحيث احتجّ رئيس حكومة بريطانيا ونستون تشرشل، في رسالة إلى الرئيس الأميركيّ دوايت أيزنهاور، على العلاقة الأميركيّة الجديدة مع عبد الناصر[٥٦].

وكانت وكالة المخابرات المركزيّة قد طوّعت بعض رجال الإس إس والغستابو السابقين لمساعدة النظام المصريّ الجديد[٥٧]، جرياً على السياسة التي اتّبعتها واشنطن في استثمار خبرات

النازيّين، بعدما هُزموا وشُرّدوا، ضدّ السوفيات في الحرب الباردة. وبالفعل، وصل إلى القاهرة وفد كبير من الضبّاط والخبراء النازيّين، كان في عدادهم ألواس أنطون برونّر، مساعد أدولف أيخمان الذي انتقل لاحقاً إلى دمشق وبقي ومات فيها. وقد لا يكون عديم الدلالة، في الطور السوفياتيّ، أن تتولّى ألمانيا الشرقيّة وجهازها الأمنيّ الشهير، شتازي، دوراً مميّزاً في العلاقة بمصر الناصريّة[٥٨]، ولاحقاً بالعراق وسورية البعثيّين، ما يوحي باحتمال استمراريّة ألمانيّة، ولو رمزيّة، مُسيطَر عليها هذه المرّة، وفّرتها العلاقة مع واشنطن ثمّ مع موسكو.

فتحي رضوان

وربّما كانت سيرة المناضل والكاتب المصريّ فتحي رضوان الأدقّ تمثيلاً لثقافة النظام الناصريّ في تكامل أدوارها ووجوهها، وبالتالي لانطوائها على استمراريّة وطنيّة تحاول أن تبرّر تهافتها وانقطاعاتها، كما تبرّر مصادرة الحقيقة والتمثيل الشعبيّ انطلاقاً من فشل سياسيّ جليّ. فرضوان، بحسب غيرشوني وجانكوفسكي اللذين درسا مصر الثلاثينيّات والأربعينيّات، كان أحد أولئك المثقّفين والدعويّين الشبّان الذين تفرّعوا عن الأفنديّة الجدد، وكانوا يرسمون لمصر صورة تتعدّى حدود الوطن المصريّ. وفي مباشرتهم بروزهم العامّ في الثلاثينيّات، كانت لهم مساهمة أساسيّة في التشكّل الفكريّ للمفاهيم الدمجيّة العابرة للحدود ضمن سياق مصريّ[٥٩].

ولئن تقرّب هو أيضاً من عزيز علي المصري، فقد شارك أحمد حسين في تأسيس «مصر الفتاة» عام ١٩٣٣، وكانت له حينذاك آراء في التعليم والتربية لا تبتعد كثيراً عن آراء زميله العراقيّ سامي شوكة. ذاك أنّه ينبغي استلهام التعليم في مصر من «روح قويّة» وجعل ذاك التعليم يتّسع لدمج «أخلاق قويّة» فيه، كأنْ تتحلّى الشبيبة بـ «النظام والطاعة والسيطرة على النفس وتحمّل الشدائد». وهو لم يكتم كرهه المبكر للنظام البرلمانيّ الذي «يمنع العمل ويعوقه، ويحوّل الوطن إلى خشبة للخطابة والمسرحيّات. فالناس يجوعون بينما النوّاب يتباهون بالبلاغة، والبلد مهدّد بالخطر من الداخل والخارج، ومع هذا فإنّ محاضر جلسات المجلس لا تتضمّن إلّا الجدالات الفارغة»[٦٠]. ولم تختلف كثيراً عن هذه الحجج حجج انقلاب ١٩٥٢ في تعطيلها المؤسّسات الدستوريّة وحلّها الأحزاب «الفاسدة».

على أنّ رضوان انشقّ عن «مصر الفتاة» لينضمّ إلى «الحزب الوطنيّ»، ثمّ انشقّ عنه أيضاً ليؤسّس حزباً ضئيل الوزن والأهميّة أسماه «الحزب الوطنيّ الجديد». ولئن اعتقلته القوّات البريطانيّة غير مرّة، كما اعتُقل بعد حريق القاهرة في ٢٦ كانون الثاني ١٩٥٢، فقد أفرج عنه الانقلابيّون وحملوه معهم إلى الوزارة، علماً بأنّه كان قد فشل مرّتين في الحصول على مقعد نيابيّ. فهو، بالتالي، «لا يستطيع بجهوده أن يحصل على أصوات دائرة [انتخابيّة] واحدة. فكان سنده الوحيد هو ثقة الضبّاط في ولائه لهم، واشتراكه معهم في الكراهية العميقة للأحزاب البرلمانيّة القديمة»، وفقاً لشريف يونس[٦١]. هكذا شغل رضوان وزارة الإرشاد القوميّ التي يقول بلسانه هو نفسه إنّه مَن أسّسها[٦٢]. وفي الحالات جميعاً، كان المدنيّ الوحيد الذي يتولّاها لمدّة طويلة، حتّى بات أقرب ما يكون إلى جدانوف الناصريّة، كما تولّى وزارات ومسؤوليّات أخرى في السلطة منها العضويّة في المجلس الأعلى لـ«هيئة التحرير». وفي دراسة يونس عن الحياة الثقافيّة والفكريّة في مصر الناصريّة، يتوقّف عند رضوان بوصفه «شخصيّة فاعلة رئيسيّة» في الخمسينيّات. فالسياسات التدخّليّة التي أرساها بعد رحيله عن وزارة الإرشاد القوميّ استمرّت بعده، وكان من تلك النظريّات التي كافحت السياسة التدخّليّة لإحلالها ما قاله في أواخر ١٩٥٥ عن ضرورة «حماية عقل الشعب وروحه»، أو في أواسط ١٩٥٦ من أنّ «الثورة لها أهداف روحيّة تتطلّب توجيه الثقافة القوميّة وتخليصها من الشوائب التي بثّها الاستعمار [في الثقافة]». ويضيف الكاتب أنّ رضوان كان «بالطبع» «من الروّاد في اتّهام المثقّفين السابقين على عهده»، فلم ينج طه حسين وأحمد لطفي السيّد وعبّاس محمود العقّاد، من وصمة «خدمة الاحتلال لتحصيل القوت». وهو، إلى هذا، كان من رموز التيّار المسمّى «شخصيّتنا» القوميّة والدينيّة في الحياة الثقافيّة، حتّى إنّه رفض تصوير فيلم سينمائيّ عن خالد بن الوليد لأنّه «يتعرّض لفترة ما قبل إسلامه وسلوكه أثناءها»[٦٣]. بلغة أخرى، وبالتوازي مع الحكم الانقلابيّ، بدا «الإرشاد القوميّ» يستهدف التأسيس من صفر، جرياً على إراديّة رومنطيقيّة تجمع بين تطهير التاريخ وتطهير الواقع وقواه الحيّة. وفي هذه الغضون، وإبّان سيطرة رضوان، وتحديداً في ١٩٥٧، نشأ تنظيم «الاتّحاد القوميّ» المستوحى من حزب سالازار الذي تأسّس في البرتغال في الثلاثينيّات، حاملاً الاسم إيّاه[٦٤].

على أنّ رضوان لم يتورّع عن تشبيه العاملين في الحقل الفنّيّ والثقافيّ ممّن تشرف وزارته على عملهم بـ «حشرات المنازل»، وعن نشر بعض التصوّرات اللاساميّة في أكثر أشكالها بدائيّة

وفظاظة، حيث إنّ «دُهاة السياسة العالميّة الذين هم، في الأغلب الأعمّ، يهود ذوو أنياب زرقاء، يحسنون الدسّ والوقيعة والتآمر الدوليّ»[٦٥]. وقد توّج حياته السياسيّة بالتطوّع كمحامٍ للدفاع عن أيمن الظواهري، نائب أسامة بن لادن وخليفته، فيما شاركه تطوّعَه ودفاعه المحامي اليساريّ نبيل الهلالي.

العروبة والإسلام، والقوميّة والاشتراكيّة

تشفّ سيرة الناصريّة، أهمّ سِيَر الزعامات في المشرق العربيّ، عن ملمح أساسيّ في الوطنيّات المعهودة هو تعرّيها، على ما سبقت الإشارة، من كلّ آمر عقلانيّ. وهو ما يدعم فعليّاً تحرّرها من كلّ مساءلة ديمقراطيّة تحدّ من نزوعها إلى الاستبداد. وفي خضمّ عمليّة كهذه تحتلّ رومنطيقيّة التغلّب على الأقدار، بقيادة زعيم مصطفى، موقعها ودورها في صوغ شرعيّة النظام الذي يُفترض أنّه كامل الجدّة. ذاك أنّ إحدى أبرز وظائف الرومنطيقيّة في نموذج الزعماء القوميّين والاستقلاليّين لبلدان «العالم الثالث» في النصف الثاني من القرن العشرين يتّصل بموضوع الشرعيّة وثقافتها. فالزعامات التقليديّة من بورجوازيّين وملاّكي أراضٍ ورثوا خليطاً من الأدبيّات والإملاءات السياسيّة للبلدان الاستعماريّة والديمقراطيّة، وعملوا على تطبيقها بقدر من الالتواء والفساد. أمّا الحكّام الجدد، فكان عليهم أن يطوّروا نظريّة مستمدّة انتقائيّاً من نظريّات عدّة، تمتدّ من الفاشيّة إلى الديمقراطيّة، قبل أن تتدخّل الحاجة الجديدة إلى العلاقة بالاتّحاد السوفياتيّ في ضبط المقادير والنُّسب، لمصلحة تعظيم حصّة «الفلاّح» و«العامل» في «الشعب»، وإعادة النظر بالقوميّة على نحو أشدّ تصالحاً مع التأويل الطبقيّ وأكثر تصادماً مع الإمبرياليّات الغربيّة.

على أنّه في هذا الخلط عديم التجانس راح الحكّام الجدد يطبّقون النسبيّة الثقافيّة قبل عقود على صعودها في الجامعات ومراكز البحث الغربيّة تحت عنوان «ما بعد الحداثة». ولئن قاد زعماء المرحلة الأسبق كأتاتورك ومقلّديه العرب إلى ممانعة مبكرة للعقل والعقلانيّ أريدَ تمويهها بإثارة التعبئة الدائمة، فهذا ما تعاظم مع الزعماء الجدد باستدخالهم هذا القدر أو ذاك من الاشتراكيّة السوفياتيّة، فضلاً عن الذهاب، هم أيضاً، خطوات بعيدة في المشهديّات البصريّة الحادّة، وما يرافقها من تعويل على الخطابة كأداة لممارسة الزعيم سحره على الجماهير.

وفي مصر تحديداً، وبعدما حمل انقلاب ١٩٥٢ بذور نزعة رومنطيقيّة صريحة (الزعيم، الذاتيّة، عفويّة المبادرة...)، شهدت أواسط الخمسينيّات نقلة أخرى مهّد لها إقفال السياسة والمجتمع المدنيّ في ١٩٥٤-١٩٥٥[٦٦]، قبل أن تنطلق مع «الانتصار» القوميّ على «العدوان الثلاثيّ» في ١٩٥٦، الذي بالغت الرواية الناصريّة في تضخيمه وتعميمه[٦٧]، علماً بأنّه يملك بذاته مواصفات نموذجيّة للرواية المضخّمة ملحميّاً: التغلّب على ثلاث دول اثنتان منها إمبراطوريّتان عظميان فيما الثالثة، وهي «دولة عصابات»، سبق أن تمكّنت في أزمنة الانحطاط والغفلة من إلحاق الهزيمة بسبعة أنظمة عربيّة «فاسدة».

وقبل شهر واحد على تأميم قناة السويس، في تموز من ذاك العام، أجرى النظام الجمهوريّ استفتاءه الأوّل حول رئاسة عبد الناصر ودستوره، فنال ٩٩,٩٩ بالمئة لرئاسته و٩٩,٩٨ بالمئة لدستوره، مؤكّداً صلاحه لقيادة الأمّة نحو مغادرة ما قبل التاريخ[٦٨]. لكنْ لئن وجد أتاتورك نفسه مواجَهاً بمسألة الإسلام الذي دمجه في القوميّة التركيّة، ثمّ اتّجه عبد الناصر إلى مزاوجة الاثنين عبر ثنائيّة «العروبة والإسلام»[٦٩]، فإنّ الزمن السوفياتيّ وفّر للزعيم المصريّ ثنائيّة أخرى بات مطلوباً التعامل معها، وهي القوميّة والاشتراكيّة التي تستطيع أن توفّر للنظام قاعدة لا تقلّ عرضاً عمّا توفّره الثنائيّة الأولى. وبدوره، كان الظرف السياسيّ ملائماً لرفع الثنائيّة الثانية إلى موقع متصدّر وإشراكها مع الثنائيّة الأولى في صياغة الشرعيّة الجديدة وتمتينها. ذاك أنّ جماعة الإخوان المسلمين كانت قد تلقّت الضربة القاضية بعد الأخرى، وبدا أنّ التأميم القوميّ الناصريّ للإسلام قد أنجز غرضه، فيما كانت المصالحة الناصريّة - السوفياتيّة، بعد خلاف ١٩٥٩-١٩٦٣، قد استتبعت حلّ التنظيمات الشيوعيّة المصريّة واستيعابها داخل «الاتّحاد الاشتراكيّ العربيّ».

وإلى ذلك فإنّ هزيمة ١٩٤٨ أمام إسرائيل أفقدت الجيل الوطنيّ الأسبق وزنه وجاذبيّته، ولا سيّما أنّه لم يكن قد طوّر أيّ موقف إصلاحيّ واجتماعيّ يُعتدّ به في مواجهة الأنظمة والأوضاع القائمة. فتركيزه شبه الأحاديّ على العناصر الخارجيّة (الاستعمار، الأجانب، اليهود...) وفق وعي قوميّ أوّليّ ومبسّط، وصِلته العضويّة بالملوك والحكّام «الرجعيّين» (رؤساء حكومات العراق، عزيز علي المصري، ساطع الحصري)، فضلاً عن عدم فهمه العلاقات الدوليّة الجديدة لما بعد الحرب العالميّة الثانية وانهيار عالمه التصوّريّ الضمنيّ بانهيار

النازيّة الألمانيّة[٧٠]، كلّ هذا جعله يبدو شريكاً في التسبّب بهزيمة ١٩٤٨ والانتساب، بهذه النسبة أو تلك، إلى ما قبل التاريخ.

وهذا ما أوكل إلى حاملي الثنائيّة الجديدة (قوميّة واشتراكيّة) مهمّة إنقاذ أسوأ المراتبيّات والسلطويّات التي عرفها النظام القديم بعد إحداث بعض التغيير في تركيبها الطبقيّ، لمصلحة الطبقة الوسطى بسائر شرائحها، على حساب الأعيان التقليديّين على اختلافهم. أمّا البدايات البرلمانيّة التي دشّنها النظام القديم، بعدما أسّستها ديمقراطيّة الانتدابات الأوروبيّة، فهي أكثر ما عرّضه حاملو الثنائيّة الجديدة للسحق والاستئصال. هكذا دُمجت الثنائيّتان معاً على نحو زاد الإيديولوجيا الناصريّة تشوّشاً كما أمعن في تآكل انسجامها الضئيل، بعد أن ضُرب الممثّلون الأصليّون لمكوّناتها أو دُجّنوا. فهناك إسلامٌ محرّر من الإخوان المسلمين القابعين في السجون، واشتراكيّةٌ محرّرة من الشيوعيّين الذين ذاقوا السجون قبل أن يتوبوا بتشجيع سوفياتيّ، وقوميّةٌ عربيّة لم يعد يمثّلها القوميّون العرب الأوائل المشوبون برواسب العهد القديم. وعلى العموم، فمثلما وُصف إسلام الثنائيّة الأولى بـ «العربيّ» (وهو ما جُعل نعتاً إيجابيّاً بعدما كان، في القاموس الكماليّ، نقيصة استبعاديّة)، وُصفت الاشتراكيّة بـ «العربيّة» في الثنائيّة الثانية، بحيث بدت القوميّة (=العروبة) المصبّ الذي ينتهي عنده رافدا الإسلام والاشتراكيّة، من دون أن يُغني ذلك عن زيجات فرعيّة أخرى كاعتبار الإسلام اشتراكيّاً، واعتبار الاشتراكيّة من تعاليم الإسلام.

وفي خلط ما قد يبدو عصيّاً على الخلط، أنشئ في مصر «المجلس الأعلى للشؤون الإسلاميّة» عام ١٩٦٠، أي إبّان الوحدة مع سورية، للتعريف بالإسلام وإحياء تراثه، وصدر المرسوم الرقم ٥٧ الذي ضمّ المساجد الأهليّة إلى وزارة الأوقاف. وفي ١٩٦١، سنة صدور القوانين الاشتراكيّة، صدر القانون الذي أدى إلى إلحاق الأزهر برئاسة الجمهوريّة وتعيين وزير لإدارة شؤونه، بعدما كان قد جُرّد، في ١٩٥٧، من استقلاله الماليّ بتأميم الأوقاف الخيريّة. ثمّ كان دستور ١٩٦٤، في ذروة التبنّي العروبيّ والاشتراكيّ، فأُعلن، للمرّة الأولى، أنّ الإسلام هو الدين الرسميّ للدولة، وتعاظم بالتالي التركيز على بناء المساجد، وإنشاء المحطّات الإذاعيّة الدينيّة، والتوسّع في نشر التراث الدينيّ، وصدر القانون الرقم ٨٩ عاهداً إلى الحكومة بتعيين الأئمة والعاملين في المساجد الأهليّة، فضلاً عن كتابة وزارة الأوقاف خطبَ الجمعة وتوزيعها

على خطباء المساجد. وغدت برامج التعليم الدينيّ أكثر تسييساً وتبعيّة للرؤية العامّة التي تحملها الناصريّة حيال المسائل المطروحة[٧١].

السلطة حين تقضم الواقع

هنا، لا بدّ من استبعاد أيّ تقسيم خطّيّ بسيط يرسم العلاقة بين القوميّة والدين، خصوصاً في التاريخ العربيّ الحديث، بوصفها علاقة نفي وتناحر. فهذا ما أنكره، قبل الناصريّة، أبرز رموز الدين المسيَّس الذين اعتبروا القوميّة جزءاً من مهمّتهم، كذلك أنكره أبرز الرموز القوميّين ممّن وسّعوا مساحات التقاطع بين العروبة والإسلام. ذاك أنّ القوميّة والدين، إذا نظرنا إليهما نظرة جذريّة في تأويلها ومجرّدة عن السياق العربيّ المحدّد، يشتركان في تسبيق الفكرة على الواقع، كما يسبّقان الماضي على الحاضر، و«الكرامة» على المصلحة. إنّهما، بعبارة أخرى، خطابان ثقافيّان قبل أن يكونا أيّ شيء آخر. وهما، منظوراً إليهما في ضوء تلك المعاني، ينطويان على استعداد رومنطيقيّ حادّ وثقيل سبق تناوله في الفصل الأوّل. وهذا، بطبيعة الحال، لا يلغي الصراعات الحادّة بينهما، التي عرف عرب المشرق الكثير منها، ولا سيّما النزاع الناصريّ والبعثيّ مع الإخوان المسلمين، إلّا أنّه يدرج تلك الصراعات في خانة لا تبعد كثيراً عن خانة النزاع على السلطة فيما بين القوميّين أنفسهم (الناصريّة والبعث، والاثنان وحركة «فتح» الفلسطينيّة) أو خانة النزاع في ما بين الإسلاميّين (الإخوان والسلفيّين مثلاً، كي لا نذكر الإسلاميّين السنيّة والشيعيّة).

مع هذا، فإنّ المطابقة بين الدين والقوميّة تسيء، فضلاً عمّا تنطوي عليه من خطأ معرفيّ، إلى الاثنين، إذ تمعن في تسييس الأوّل، بما يستبعد مئات الملايين من المسلمين غير العرب، إمعانها في تديين الثانية، بما يستبعد بضعة ملايين من العرب غير المسلمين، جاعلاً طردهم إلى خارج السياسة أمراً متاحاً. وكنّا قد لاحظنا في وقت لاحق، في التسعينيّات، وبذريعة إنشاء جبهات مناهضة للإمبرياليّة، كيف ازدادت هذه الثنائيّة انحطاطاً من خلال المقولة البائسة عن «الأمّة العربيّة والإسلاميّة» التي تُعمي عن كلّ معرفة وكلّ واقع. أمّا الثنائيّة الأخرى، وإن لم يقتصر الأخذ بها على التجربة الناصريّة وشقيقاتها العربيّة، على ما سنعود لاحقاً إليه، فتنطوي على تناقض أفدح مصدره توهّم التغلّب الإراديّ على خلاف فلسفيّ بالغ العمق بين القوميّة، كنظريّة للجمع والتوحيد قفزاً فوق تباينات الواقع، والاشتراكيّة، كنظريّة للتفريق و«الصراع»

استناداً إلى مقدّمات ومواقع طبقيّة. وهذا فضلاً عن صعوبة ربط القوميّة بمقدّمات تنويريّة مقابل السهولة النسبيّة لربط الاشتراكيّة بها.

على أنّ هاتين الثنائيّتين المدمّجتين للقوميّة والإسلام، والقوميّة والاشتراكيّة، وإن وفّرتا لصاحبهما نوعاً من الاطمئنان السعيد وتوهّم السيطرة على الدنيا، ضاعفتا تمكين الوعي الرومنطيقيّ، ليس فقط بتوسيعهما المسافة الفاصلة عن الواقع، بل أيضاً بتأسيسهما استحالة فعليّة في رؤية الواقع. أمّا فهم الاستحالة هذه، فينبع من وضع الواقع في موضع النقيض للأولويّة المطلقة الجديدة الحاجبة له: اكتساب شروط الحدّ الأقصى لبلوغ السلطة والبقاء فيها أطول مدّة ممكنة، والتخلّص تالياً من الخصوم والخصوم المحتملين، أي إزالة مَن لا تكتمل بدونهم حقيقة الواقع الذي يغدو، والحال هذه، مطابقاً ومساوياً لزعامة الزعيم.

على أيّة حال، بقي العنصر الرومنطيقيّ حادّاً في الخطاب الناصريّ على تقلّباته، وإن ازداد حدّة منذ ١٩٥٦، وخصوصاً منذ الوحدة مع سورية في ١٩٥٨، أتعلّق ذلك بثنائيّة «العروبة والإسلام» أم بثنائيّة «القوميّة والاشتراكيّة». والمشكلة هنا، وفقاً ليونس، أنّ النظام الذي أقامه انقلاب يوليو «يملك النوايا ولكنْ لا يملك الوجهة أو الخطّة»[٧٢]. ويستخدم يونس في وصف العمليّة هذه ما يعيّن بالضبط العفويّة الرومنطيقيّة للانقلاب والانقلابيّين. ذاك أنّ الضبّاط أتوا «كأنبياء أرسلهم «اسم الشعب» ليقيموا في ساحة المعبد التي أخلوها على شرفه «مجتمعَ المؤمنين» (...) لكنّهم لم يتلقّوا كتاباً بل سمعوا نداءً فحسب، تحرّكوا بموجبه»[٧٣].

بيد أنّ عبد الناصر والمقرّبين منه أنفسهم لم يتفوّهوا بما هو أقلّ رومنطيقيّة، خصوصاً لجهة العدوان الذاتيّ على التاريخ والمعنى. فمع قيام «الجمهوريّة العربيّة المتّحدة» عام ١٩٥٨، رأى الصحافيّ أحمد بهاء الدين، المقرّب من الزعيم المصريّ، أنّها دعوة وليست مجرّد دولة، فيما عبد الناصر، في خطاب له في مجلس الأمّة عامذاك، تجاوز كلّ حدّ في انتهاك المعاني والحقائق، معتبراً أنّ الوحدة مع سورية تدخل «ضمن محاولات الوحدة في المنطقة [التي] لم تتوقّف منذ أربعة آلاف سنة طلباً للقوّة»، وبالمعنى نفسه «دُبّرت المؤامرات ضدّ القوميّة العربيّة ومن أجل تفتيتها منذ مئات السنين». وحينما استُقبل الزعيم المصريّ استقبالاً جماهيريّاً كبيراً في سورية، تأكّد للصحافيّ محمّد حسنين هيكل «أنّ هذه الأمّة كانت تبحث عن «بطل». فلمّا عثرت عليه...

تفجّرت المشاعر المكبوتة في أعماقها منذ قرون طويلة... لقد أحسستُ في دمشق أنّ كلّ سجلّ جمال عبد الناصر من الأعمال لم يكن... انتصارات وطنيّة فحسب. وإنّما كانت هذه كلّها في مشاعر الأمّة العربيّة «إشارات». إشارات معناها أنّ اليوم قد جاء، وأنّ «البطل» قد ظهر». لكنْ بعد عامين ومن اللاذقيّة، خاطب عبد الناصر السوريّين المنفعلين بأنّ «قوّتكم أيّها الإخوة المواطنون إنّما تَظهر من انفعالكم الدائم»[٧٤]. وفي ١٩٥٩ و١٩٦٠ ساد الكلام الرسميّ عن «اشتراكيّة القرية» و«ديمقراطيّة المصطبة»، فيما «الشعب»، وفقاً لأحد قادة انقلاب يوليو، كمال الدين حسين، هم «رفقاء المصطبة والدوار وروّاد المندرة»، و«الديمقراطيّة الحقيقيّة هي التقاء أبناء الشعب نفسه على المصاطب أو مضايف القرية أو أندية المدينة كما يلتقي كلّ ذي أهل بأهله»[٧٥]. ولئن تشكّلت أعمدة الإيديولوجيا الناصريّة من مفاهيم «الدعوة» و«الزحف» و«المجد»، فهذا لم يحل دون اجتهادات في الاشتراكيّة، كأنْ يستعيد أنور السادات، عام ١٩٦٤، «النظريّة القرويّة في الاشتراكيّة» التي لازمت انقلاب يوليو منذ أيّامه الأولى، مؤكّداً أنّ «اشتراكيّتنا... يجب ألّا يتبادر إلى الذهن أبداً أنّها اشتراكيّة مادّيّة... نشأت الاشتراكيّة أوّل ما نشأت في القرية على أصول راسخة من الدين والإيمان (...) أمّا «العلميّة» في هذه الاشتراكيّة... فليست إلّا تنظيم وتخطيط هذه المشاركة البدائيّة بحيث نستطيع أن نحقّق لمجتمعنا أعظم فائدة ممكنة حسبما أنتج العلم... فمثلاً نستطيع أن نستبدل المحراث البدائيّ بماكينة حرث»[٧٦].

وعلى هذا النحو، وعلى مدى زمنيّ يعود إلى ١٩٥٢ وتتخلّله هزيمة ١٩٦٧ المطنطنة، أجاز الموقف الوطنيّ والقوميّ، بوصفه ما يساوي العداء للغرب ويحضّ على طلب القوّة، قدراً من امتهان العقل والحرّيّة والواقع في وقت واحد.

الهوامش

١ راجع مثلاً لا حصراً Laila Parsons. The Commander-Fawzi Al-Qawuqji and the Fight for Arab Independence. 1914-1948. Saqi Books. 2017

٢ انظر Eliezer Be›eri. Army Officers in Arab Politics and Society. Praeger-Pall Mall. 1970. p. 290

3 Laila Parsons. The Commander…. p. 92.

٤ المرجع السابق، ص. ٩١.

٥ مجدي حمّاد، العسكريّون العرب وقضيّة الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٨٧، ص ٦١.

6 M. Sukru Hanioglu. Ataturk- An Intellectual Biography. Princeton. 2011. p. 121.

٧ راجع حازم صاغيّة، أوّل العروبة – تخلّي الأكثريّة وتولّي الأقلّيّة، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٣، ص ص. ١١٦-١١٨.

٨ راجع، من موقع متضامن مع القضيّة الفلسطينيّة Gilbert Achcar. Arabs and the Holocaust:The Arab-Israeli War of Narratives. Saqi. London. 2010. pp. 140-5

٩ حتّى البلد الأشدّ اكتمالاً، الذي هو مصر، ما لبثت أن جعلته عروبيّة الناصريّة، ومن بعدها، وإن جزئيّاً، إسلاميّة السادات، أسير تلك الأولويّة التي بلغت حدّها الأقصى، في وقت لاحق، مع الحركات الإسلاميّة.

10 Elie Kedourie. Politics in the Middle East. Oxford. 1992. P. 281 & 282.

١١ انظر: Charles Tripp. A History of Iraq (3rd ed.). Cambridge. 2007. p. 91

١٢ لطفي جعفر فرج، الملك غازي، مكتبة اليقظة العربية، بغداد، ١٩٨٧، ص ٣٦.

13 Hanna Batatu. The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq-A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists. Ba'thists. and Free Officers. Princeton. 1978. p. 53.

14 Charles Tripp. A History…. p. 96.

١٥ لطفي جعفر فرج، الملك غازي...، ص. ٧٧.

١٦ وربّما كان العراق سبّاقاً من خلال تجربة «الحرس القوميّ» التي أنشأها حزب البعث بعيد وصوله إلى السلطة للمرّة الأولى في ١٩٦٣.

١٧ لطفي جعفر فرج، الملك غازي...، ص. ٧٨ و٧٩.

١٨ المرجع السابق، ص. ٩٩ و١٠٠.

١٩ سامي شوكة، هذه أهدافنا، مجلّة المعلّم الجديد ومطبعة التفيّض الأهليّة، بغداد، ١٩٣٩. ص. ١٧. وكان شوكة أحد مؤسّسي «نادي المثنّى» في بغداد الذي انضمّ معظم أعضائه في وقت لاحق إلى حزب البعث العربيّ. أمّا المثنّى فهو المثنّى بن حارثة الشيبانيّ، أحد الصحابة الذي تصفه الرواية الشائعة بـ «الإغارة على ممتلكات تخوم فارس».

٢٠ المرجع السابق، ص. ٨٤.

٢١ ويضمّ كتابه صوراً لاحتفالات واستعراضات عسكريّة وشبابيّة يظهر هو فيها بزيّ عسكريّ.

٢٢ توفيق السويدي، وجوه عراقيّة عبر التاريخ، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن، ١٩٨٧، ص ١٢٤-٥.

23 Elie Kedourie. Politics.... p. 283.

٢٤ راجع حازم صاغيّة، قوميّو المشرق العربيّ – من درايفوس إلى غارودي، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٠. الفصل الثاني.

25 Sami Zubaida. «The Fragments Imagine the Nation: The Case of Iraq». International Journal of Middle East Studies. Vol. 34. No. 2. 2002. pp. 212-214.

٢٦ وكان من الأكثر إدهاشاً في جهده النظريّ مدى اكتراثه بمنطقة البلقان كبؤرة قوميّة بالغة الالتهاب منذ بدايات القرن التاسع عشر، فصادر تعقيداتها الهائلة واعتقلها في نظريّته التي تساوي الأمّة باللغة.

٢٧ سبق للضبّاط الأربعة الذين نفّذوا الانقلاب، أي صلاح الدين الصبّاغ وفهمي سعيد ومحمود سلمان وكامل شبيب، والذين لُقّبوا بـ«المربّع الذهبيّ»، أن أسّسوا في ١٩٢٧ تنظيماً سياسيّاً قوميّاً عربيّاً في الجيش العراقيّ دعي «الميثاق القوميّ العربيّ». انظر لطفي جعفر فرج، الملك غازي...، سبق الاستشهاد، ص. ٣٥.

٢٨ عن Elie Kedourie. Politics.... p. 295

٢٩ لكنْ حتّى السعيد، الضابط العثمانيّ السابق بدوره، أغراه في ١٩٤٩ نهج «الحزب الواحد»، وأسّس لهذا الغرض ما أسماه «حزب الاتّحاد الدستوريّ». انظر Charles Tripp. A History.... p. 123

٣٠ مجدي حمّاد، العسكريون العرب...، ص. ٦٠.

٣١ انظر مثلاً لا حصراً خيريّة قاسميّة، الحكومة العربيّة في دمشق ١٩١٨-١٩٢٠، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط ٢، ١٩٨٢، ص ص ١٨٨-٩، وتوفيق السويدي، وجوه عراقيّة...، ص ٩٥.

٣٢ أسعد داغر، مذكّراتي على هامش القضيّة العربيّة، دار القاهرة للطباعة، ١٩٥٩، ص. ٣٧-٣٨ و٩٠.

٣٣ عن Israel Gershoni & James P. Jankowski. Redifining the Egyptian Nation. 1930-1945. Cambridge. 1995. p. 99

٣٤ طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢-١٩٧٠، جامعة الأمم المتّحدة – منتدى العالم الثالث مكتب الشرق الأوسط ومؤسّسة الأبحاث العربيّة، ١٩٨٧. ص. ٥٣.

٣٥ انظر Eliezer Be›eri. Army Officers.... PP. 41-8. 78-9 & 97

٣٦ طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو...، ص. ١١.

٣٧ فعبد الكريم قاسم وعبد السلام عارف اللذان نفّذا انقلاب ١٩٥٨ في العراق، ثمّ تواليا على حكمه، ولدا في ١٩١٤ و١٩٢١، أمّا أديب الشيشكلي وعبد الحميد السرّاج اللذان أدّيا أكبر الأدوار السياسيّة في سورية الخمسينيّات، فولدا في ١٩٠٩ و١٩٢٥.

٣٨ راجع حازم صاغيّة، قوميّو المشرق...، سبق الاستشهاد. الفصل الخامس. وجدير بالذكر أنّ كتاب «نيتشه» لعبد الرحمن بدوي، الذي صدر في ١٩٣٩ حين كان بدوي في أوج مرحلته النازيّة، «لعب دوراً كبيراً في التكوين العقليّ للجيل المصريّ الجديد الثائر في حينه على الاحتلال الانكليزيّ وفساد القصر وانحلال الحياة الحزبيّة في مصر. وفي مقدّمة هؤلاء طلاّب المدرسة الحربيّة الّذين كان في عدادهم جمال عبد الناصر وأنور السادات اللذان سيصرّحان لاحقاً ومراراً بمدى التأثير الكبير الذي مارسه كتاب «نيتشه» على تفكيرهما». جورج طرابيشي، هرطقات ٢، دار الساقي – رابطة العقلانيّين العرب، ٢٠٠٨، ص ١٧٤.

39 Hazem Kandil. The Power Triangle Military. Security. and Politics in Regime Change. Oxford. 2016. P. 240.

٤٠ طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو...، ص. ١١١.

٤١ راجع حازم صاغيّة، قوميّو المشرق العربيّ...، سبق الاستشهاد. الفصل الثالث.

٤٢ جمال عبد الناصر، فلسفة الثورة، مطابع الدار القومية، القاهرة، ص ص. ٢١ و٤٠-٤١، و٤٤-٤٥.

٤٣ لاحظ جوزيف ساسّون مثلاً أنّ مدرسة إعداد الكادر الحزبيّ في العراق، إبّان حكم صدّام حسين، «شملت في برامجها وموادّ امتحاناتها المتعلّقة بالقائد كتاباته وسياساته. وبالحقيقة كان هناك قليل جدّاً للدراسة عن إيديولوجيا الحزب، وأكثر كثيراً عن صدّام حسين شخصيّاً، ما يشير بوضوح إلى كيفيّة الاستعاضة عن الإيديولوجيا بعبادة الزعيم».
Joseph Sassoon. Anatomy of Authoritarianism in the Arab Republics. Cambridge. 2016. p. 201

٤٤ انظر المرجع السابق، ص ص. ٢٠٢-٢٠٤.

٤٥ راجع مقالة ياسين الحاج صالح «منحبّك: عن السياسة والحبّ»، موقع الجمهوريّة، ٢٣/ ١/ ٢٠٢٠. وكان ميشيل عفلق قد عُرف بتوكيده للحبّ، حيث القوميّة «حبّ قبل كلّ شيء». راجع حازم صاغيّة، قوميّو المشرق العربيّ...، سبق الاستشهاد. الفصل الثالث.

٤٦ لاحظ الكاتب المصريّ أحمد ناجي أنّ «أقدس تابو في الأدب العربي، هو جمال عبد الناصر. ظِلّه مهيمن كأب، ورمز، وشموخ، وزعامة... والحمد لله على زمن «فايسبوك» و«التريند» و«المميز»، حيث هزلت أسطورة الرجل وتحول إلى مسخرة لدى الأجيال الجديدة، وهو الأثر الحميد الذي نتمنى أن يتمدد إلى ساحة الأدب يوماً ما. لا أذكر شخصياً أني وجدت سخرية أو تهزيقاً [هزءاً] لعبد الناصر في رواية مصرية. ربما يكون هناك نقد، على طريقة نجيب محفوظ في «الكرنك». لكن، حتى في هذه الأعمال الناقدة لسياسات أو ممارسات اقتصادية واجتماعية، من تلك الفترة، تظل هيمنة الرمز حاضرة، باستثناء رواية «بيت العائلة» لسامية سراج الدين، و«بيرة في نادي البلياردو» لوجيه غالي، حيث يظهر عبد الناصر كشيطان ومدمر حقيقي. والملفت أن العمَلين كُتبا بالإنكليزية ولم يترجما للعربية إلا مؤخراً. كذلك رواية «تحدي الآلهة» كُتبت بالفرنسية. كأن الاغتراب عن العربية، شرط للتحرر من رمز العروبة». انظر مقالته المعنونة «أدب السخرية من عبدالناصر.. تحدي الآلهة الميتة». في موقع «المدن»، ١٧/ ٣/ ٢٠٢٠.

https://www.almodon.com/culture/2020/3/17/%D8%A3%D8%AF%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%AE%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%85%D9%86-%D8%B9%D8%A8%D8%AF%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%B5%D8%B1-%D8%AA%D8%AD%D8%AF%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%A2%D9%84%D9%87%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%AA%D8%A9

٤٧ الجمهوريّة العربيّة المتّحدة، الميثاق – قدّمه الرئيس جمال عبد الناصر إلى المؤتمر الوطنيّ للقوى الشعبيّة يوم ٢١ مايو ١٩٦٢، الدار القوميّة للطباعة والنشر، القاهرة، ص ص ٤–٥.

٤٨ طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو...، سبق الاستشهاد، ص. ٥٩.

٤٩ المرجع السابق، ص ٥٢ و٦٣. والمعروف أنّ محمود لبيب الذي كان من كبار ضبّاط الإخوان في تنظيم «الضبّاط الأحرار»، رغم أنه توفي قبل انقلاب يوليو، هو من ينسب إليه الإخوان تأسيس ذاك التنظيم.

٥٠ شريف يونس، نداء الشعب، تاريخ نقدي للإيديولوجيا الناصريّة، دار الشروق، القاهرة، ٢٠١٢، ص. ٦٥.

٥١ طارق البشري، الديمقراطيّة ونظام ٢٣ يوليو...، ص ص. ٥٧ و٦٥ و٦٦ و٥٤.

٥٢ شريف يونس، نداء الشعب...، ص. ٣٧ و٦٤. وبإسهاب أكبر يكتب البشري: «جرت خلال السنوات

التي طُبّق فيها الدستور عشرة انتخابات لمجلس النواب. حصل الوفد في ثلاثة منها على ٩٠٪ من المقاعد (١٩٢٤، ١٩٢٩، ١٩٤٢) وحصل في ثلاثة منها على نسبة تدور حول ٧٥٪ (١٩٢٦ النسبة ٧٧٪، ١٩٣٦ النسبة ٧١,٥٪، ١٩٥٠ النسبة ٧١,٥٪)». في هذه الانتخابات الأخيرة التي كانت آخر انتخابات تُجرى قبل انقلاب يوليو «كان أمام الوفد أربعة أحزاب (الأحرار، الوطنيّ، السعدي الذي انشقّ عن الوفد في ١٩٣٨ وتحالف مع الأحرار، وحزب مصر الاشتراكي، أي مصر الفتاة) وحصل هؤلاء مجتمعين على ١٩٪ من العضوية مقابل أغلبية الوفد البالغة ٧١,٥٪». وهذه الانتخابات تُعتبر أقل أغلبية فاز بها [الوفد] في انتخابات حرة نزيهة، بمراعاة أنه لم يدخل الانتخابات مؤتلفاً مع حزب آخر، ولا شكل جبهة سياسية مع غيره». طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو...، ص. ١٦ و٢١.

٥٣ المرجع السابق، ص. ٦٣ و٧٣.

٥٤ المرجع السابق، ص. ٦١.

55 Hazem Kandil. The Power.... p. 238.

٥٦ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

٥٧ المرجع نفسه، ص. ٢٣٦.

٥٨ المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

59 Israel Gershoni & James P. Jankowski. Redefining the Egyptian Nation.... P. 37 & 97.

٦٠ المرجع السابق، ص. ٩٩ و٤.

٦١ شريف يونس، عن الفن والأدب فى ظل الناصرية: دراسة لدور المثقف فى ظل حكم الزمرة، موقع الحوار المتمدن، العدد ٢٥١، ١٩/٩/ ٢٠٠٢.

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=3032

٦٢ انظر: فتحي رضوان، ٧٢ شهراً مع عبد الناصر، دار الحرّيّة للصحافة والطباعة والنشر، القاهرة، ط ٢، ١٩٨٦، ص. ١٢٧.

٦٣ شريف يونس، عن الفن والأدب...، سبق الاستشهاد.

٦٤ وفق تأريخ عبد القادر ياسين، «في صيف ١٩٥٧، سافر عديل الرئيس جمال عبد الناصر ومستشاره القانونيّ سيّد سيّد فهمي إلى البرتغال على رأس بعثة في مهمّة خاصّة، وعاد من هناك ومعه الاكتشاف «العظيم»: التنظيم السياسيّ الذي يمكن للنظام الحاكم أن يصبّ الشعب كلّه في قالبه (...) ووجد الاكتشاف صدى طيّباً لدى العسكر الحاكمين فأخذوا بالفكرة وعهدوا بها إلى أنور السادات». عبد القادر ياسين، الحركة

الشيوعيّة المصريّة: الجذور، القسمات، المآل (١٩٢١-١٩٦٥)، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ٢٠١١، ص. ١٤٧-١٤٨.

٦٥ فتحي رضوان، ٧٢ شهراً...، ص. ١٢٧ و٨٢.

٦٦ يروي طارق البشري: «اقتضى ظهور المعارضة في نقابة المحامين أن صدر قانون بحلّ مجلس النقابة ووقف العمل بالأحكام الخاصّة بالجمعيّة العموميّة لنقابة المحامين وإجراء انتخابات مجلس نقابة جديد، ونيط بوزير العدل إصدار قرار بتشكيل مجلس نقابة مؤقّت بطريق التعيين (القانون ٧٠٩ في ٢٦ ديسمبر ١٩٥٤). كما اقتضت مساهمة الصحافة الحزبيّة في حركة المعارضة لثورة ٢٣ يوليو أو سلطتها الجديدة الشروعُ في ما سمي بتطهير الصحافة وحُل في ١٥ أبريل ١٩٥ مجلس نقابة الصحافيين برقم ١٨٥ لسنة ١٩٥٥». الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو...، ص. ٩٦.

٦٧ وفق رواية فتحي رضوان، وزير الإرشاد القوميّ آنذاك وشريك «الضبّاط الأحرار» في آرائهم ومواقفهم، أنّ هؤلاء الأخيرين، بمن فيهم جمال عبد الناصر، كادوا ينهارون تماماً قبل ظهور الموقف الأميركيّ المناوئ لحرب ١٩٥٦ على مصر، فيما اقترح أحدهم، صلاح سالم، أن يتجرّعوا السمّ جماعيّاً «لكيلا يقعوا في يد الإنكليز والفرنسيّين والإسرائيليّين». فتحي رضوان، ٧٢ شهراً...، ص. ٩٦.

٦٨ قبل وحدة ١٩٥٨، وعلى ذمّة أكرم الحوراني، السياسيّ السوريّ البعثيّ حينذاك، جرى الحوار الآتي بينه وبين عبد الناصر: قال له الحوراني: «لقد أصبحنا [البعثيّين] حريصين جداً على نجاح تجربتكم، وهذا ما يقتضينا أن نصارحكم بما أحسسناه من موقف الشعب السلبيّ منكم، وأعتقد أنّ السبب يعود إلى انعدام الديمقراطيّة، حيث لا يوجد أيّ سبب وجيه آخر، وقد أصبح الظرف متاحاً لتطوير النظام نحو الديمقراطيّة بعد الإعلان عن إلغاء الظروف الاستثنائيّة وتطبيق الدستور الجديد، وأضفت إلى ذلك قائلاً: إنّني لا أرى أيّ مبرّر لبقاء الحكم العرفيّ والتدابير الاستثنائيّة بعد انقضاء أربع سنوات على الثورة، خلّفتْ وراءها ما يشبه القطيعة بينكم وبين الشعب. إنّ إلغاء الحكم العرفيّ وكلّ التدابير الاستثنائيّة الشاذّة فعليّاً هو الطريق لالتفاف الشعب حولكم.

أجابني عبد الناصر بانفعال: ولكنْ متى حُكمت مصر حكماً ديمقراطيّاً؟ إنّها منذ أربعة آلاف سنة وهي تُحكم حكماً عرفيّاً». عن عدنان بدر حلو، سورية الخمسينيات: الديمقراطيّة المغدورة من عسكر الدولة إلى دولة العسكر، دار نون، ٢٠١٥، ص. ٢٧٥.

٦٩ منذ بدايات انكسار القوميّة الثقافيّة شبه الليبراليّة، والمسيحيّة الأصول، لمصلحة القوميّة السياسيّة والنضاليّة، ارتفعت نبرة توكيد الإسلام كمكوّن قوميّ. أكثر المثقّفين القوميّين علمانيّة وعلمويّة، وهو

السوريّ (والمسيحيّ) قسطنطين زريق، ألقى عام ١٩٣٨ خطاباً في ذكرى ميلاد النبيّ محمّد، مؤكّداً أنّنا «اليوم... نحتاج أكثر من أي وقت مضى في نضالنا القوميّ أن يكون لدينا قادة يستمدّون من شخصيّة النبيّ العربيّ قوّة الإيمان وثبات المبدأ»، داعياً القوميّين العرب إلى «تكريم ذكرى محمّد بن عبد الله، نبيّ الإسلام وموحّد العرب». عن Elie Kedourie. Politics in the Middle East.... p. 327
وهذا قبل خمس سنوات على خطاب ميشيل عفلق الشهير عن ذكرى الرسول العربيّ. راجع حازم صاغيّة، قوميّو المشرق العربيّ...، سبق الاستشهاد. الفصل الثالث.

٧٠ فضّل الكثيرون من أبناء ذاك الجيل الانحياز، بعد الحرب العالميّة الثانية ثمّ إبّان الحرب الباردة، إلى المعسكر الغربيّ مُغلّبين عداءهم للشيوعيّة وخوفهم منها. وربّما جاز القول إنّ إقالة حكومة علي ماهر، الذي شكّل الحكومة الأولى بعد الانقلاب، كانت بمثابة القطع مع ذاك الجيل من الوطنيّين.

٧١ انظر شريف يونس، سيّد قطب والأصوليّة الإسلاميّة، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٥، ص. ١٩٩.

٧٢ شريف يونس، نداء الشعب...، ص. ١٦٦.

٧٣ المرجع السابق، ص. ١٦٨.

٧٤ المرجع السابق، ص ص. ٣٢٤ و٣٢٧ و٣٢٨.

٧٥ المرجع السابق، ص ص. ٣٠٢ و٣٠٣.

٧٦ المرجع السابق، ص. ٥٦٧. من أجل مساجلات المثقّفين في العهد الناصريّ، خصوصاً حول الاشتراكيّة، انظر أيضاً
Anouar Abdel-Malek. Egypt: Military Society. Vintage Books. 1968. chap. 5.
والحال أنّ الودّ المفقود بين «الضبّاط الأحرار» والطبقة العاملة، والذي انفجر مبكراً مع إعدام العاملين مصطفى خميس وعبد الرحمن البقري في كفر الدوار، في ١٢ آب ١٩٥٢، أي بعد عشرين يوماً فقط على الانقلاب، يملك إحدى مقدّماته في أنّ الطبقة العاملة المصريّة درجت على أن «تمنح ولاءها» للوفد كما كانت الحركة العمّاليّة «حصناً وفديّاً». Marius Deeb. Party Politics in Egypt – The Wafd and its Rivals 1919-1932. Ithaca Press. 1979. P. 263-4

القضيّة الفلسطينيّة في نطاق كونيّ أعرض

يصعب التطرّق إلى تجربة المشرق العربيّ الحديث، السياسيّة منها والإيديولوجيّة، بمعزل عن الثنائيّتين اللتين تناولهما الفصل السابق: القوميّة والدين، والقوميّة والاشتراكية.

والحال أنّ الأخذ بالثنائيّتين هاتين لم يقتصر على بلدان المشرق، وإن ذهبت فيه هذه المنطقة بعيداً لأسباب عدّة تتقدّمها المسألة الفلسطينيّة. والعلاقة بالثنائيّتين لم تكن «استيراداً» لعنصر نافر عالميّاً، إلا أنّ المسألة المذكورة أعطتها مكاناً بالغ الرحابة وغلّبتها على كلّ علاقة أخرى بالعالم. فالثنائيّتان كانتا، إلى حدّ بعيد، سمة جامعة للتطوّر والفكر السياسيّين لبلدان نائية عن المركز الأوروبيّ في شمال القارّة الغربيّ، ذات تطوّر صناعيّ مُستجدّ وضعيف تقليديّاً، ووعي تنويريّ محدود الأثر، وتجربة ديمقراطيّة حديثة أو متقطّعة أو محصورة بالتقنيّة الانتخابيّة، وفي بعض الحالات معدومة أصلاً. وهذا ما يسمح بالقول إنّ تلك البلدان، وهي أغلبيّة العالم الساحقة، تملك حصناً رومنطيقيّاً منيعاً، نصفه (الدين والقوميّة) شبه تلقائيّ في عكسه للواقع، ونصفه الآخر (الاشتراكيّة والقوميّة) مصنوع إيديولوجيّاً، يعكس نقص هذا الواقع من منظور ما. وهذا ما جعل تلك البلدان، وإن بنسب متفاوتة، تزخر بالمواصفات اللازمة لقيام نزعات

سلطويّة تدمج المستويات والمعايير بقدر ما تستفيد من اختلاطها ومن الجاذبيّة الشعبيّة التي تنجم عن ذاك الاختلاط.

ففي الأطراف الأوروبيّة، كبولندا شرقاً ويوغسلافيا السابقة في الجنوب الشرقيّ، أو كإسبانيا وإيطاليا واليونان في الجنوب، وكذلك في عموم «العالم الثالث»، يزدهر التقاطع العريض، إن لم يكن التطابق، بين الدين والقوميّة، فيما كلٌّ منهما أو كلاهما، قد يتقاطع أو يتطابق مع الهويّة الإثنيّة.

فوق ذلك، تملك ثنائيّة الدين والقوميّة قدرة هائلة على الاستفادة من ظروف الاستثناء، وهذا على الأقلّ ما نعرفه جيّداً في حالات عدّة تنتمي إلى العصر الحديث في أعرض تعريفاته وفي تقلّبات ظروفه: في اصطباغ مقاومة المصريّين لنابوليون (١٧٩٨) بدور الأزهر، وفي مماهاة الكنيسة والأمّة (والجيش) في فرنسا إبّان قضيّة دريفوس (١٨٩٤-١٩٠٦)، أو مع توقّف الحملة على الدين (١٩٢٨-٤١) في الاتّحاد السوفياتيّ ومغازلة الكنيسة لمواجهة الحرب العالميّة الثانية، ثمّ التقاطع الوطنيّ - الكنسيّ العريض الذي عرفته بولندا إبّان ثورتها على النظام الشيوعيّ. أمّا في الحالة اليهوديّة، ومن ثمّ الإسرائيليّة، فنشهد تماهياً كاملاً وكلّيّاً بين الدين والقوميّة والإثنيّة.

وهذه الحالات وسواها، على تعدّد الأغراض التي تخدمها، تحاول أن تكون، أو أن تقدّم نفسها، مرآةً للواقع كما هو، وإن زُيّنت هذه «الواقعيّة» بمقادير لا بدّ منها من الأدلجة التي تخترقها الخطابة الرومنطيقيّة.

شروط السياسة الحديثة

وإذا صحّ أنّ نيكولو ماكيافيللي، مؤسّسَ السياسة بمعناها الحديث، والساعي إلى إكسابها أخلاقيّةً تنفصل بها عن الأخلاقيّة الدينيّة، صحّ أن يُدرَج في هذه الخانة هجومه على الكنيسة (البابويّة) بوصفها المسؤول عن الفساد وعن عدم قيام وحدة إيطاليّة، ذاك أنّ الفيلسوف الفلورنسيّ هدفَ مبكراً إلى كسر تلك الثنائيّة التي تجمع الإيطاليّة إلى الكاثوليكيّة البابويّة، إذ لا تنشأ السياسة الحديثة دون كسرٍ كهذا[1]. والثنائيّة هذه، التي أراد صاحب «الأمير» كسرها كشرط للسياسة، هي التي لا نزال اليوم نراها وهي تعمل بهمّة فائقة تعكس قوّتها وتجذّرها في تربة الواقع بقدر ما تعكس الإعاقات التي اعترضت مشاريع التنوير والتقدّم.

فحروب التسعينيّات العنيفة التي عرفتها يوغسلافيا السابقة إنّما دلّت إلى الاختلاط الهائل الذي جعل القوميّ يرادف الإثنيّ والدينيّ/ المذهبيّ عند الصرب الأرثوذكس (الذين يعدّون كوسوفو «قُدسَهم») كما عند الكروات الكاثوليك والمسلمين وسواهم. وتقدّم الهند صورة غنيّة عن الشموليّة القوميّة للهندوسيّة، حيث «يجادل بعض الدارسين بأنّنا إن ناقشنا القوميّة الهنديّة كقوميّة مدنيّة أو ثقافيّة، وإن ناقشناها كغانديّة أو نهرويّة أو هندوسيّة، فإنّ تِركتها التاريخيّة اعترفت دائماً بمصدر وحيد للتقليد الهنديّ هو الحضارة الهندوسيّة القديمة. فالإسلام هنا هو إمّا تاريخ الغزو الأجنبيّ أو عنصر مُدجَّن من عناصر الحياة الشعبيّة. ذاك أنّ الميراث الكلاسيكيّ للإسلام يبقى خارجيّاً للتاريخ الهنديّ (...) ويوافق دارسون آخرون مجادلين بأنّ العلمانيّة الهنديّة إنّما تقيم في سياق هندوسيّ»[٢].

وكالقوميّة الهندوسيّة (هندوتفا)، نشهد في بلد كبولندا كيف ترافقت ولادة الدولة نفسها مع عمادة مياشكو الأوّل، أوّل ملوكها، عام ٩٦٦، ما أدّى إلى توأمة الوطنيّة البولنديّة واعتناق الكاثوليكيّة. وهي المناسبة التي اضطرّت نظاماً كالنظام الشيوعيّ السابق إلى الامتثال لها وإتاحة المجال للاحتفالات الصاخبة بذكرى العمادة الألفيّة في ١٩٦٦[٣]. بيد أنّ الباحثة مادالينا ماير رِسندي ترصد المفاعيل السلبيّة لازدواج الهويّة هذا وصولاً إلى يومنا الراهن. فـ«إبّان التسعينيّات، أفضت محاولة الكنيسة إحرازَ الامتياز والنفوذ في ما خصّ التشريع المتعلّق بالأخلاقيّات في النظام الديمقراطيّ الجديد إلى تدخّل المراتبيّة [الدينيّة] في المجال السياسيّ. ففي نضالها للحصول على نفوذ إكليركيّ متزايد، دعمت الكنيسة الكاثوليكيّة الأحزابَ المتمسّكة بمفهوم انطوائيّ عن الأمّة (...) لهذا، ورغم دعم [البابا] يوحنّا بولس الثاني لاندماج بولندا في المشروع الأوروبيّ، فإنّ التحالف المبكر للكنيسة والأحزاب الكاثوليكيّة القوميّة عنى أنّ الانقسامات حول القوميّة والدين في التسعينيّات سوف تتداخل ويعزّز واحدُها الآخر. هكذا ساهمت الكنيسة، على نحو غير مباشر، في تشكّل المعسكر المتشكّك بأوروبا»[٤]. وما يصحّ في الآثار الرجعيّة بعيدة المدى لثنائيّة الدين والقوميّة في بولندا يصحّ، ولو اختلفت العناوين، في سائر البلدان الكثيرة التي تحضن الثنائيّة هذه.

وتؤكّد هذه الأمثلة، والعديد غيرها، حجم المتاهة التي تلفّ الوعي الحداثيّ البسيط والمستعجل[٥] في طلب «التقدّم»، إلّا أنّها تؤكّد أيضاً، وهذا إنّما ينطوي لدى البعض على ما يكفي من أسباب

التشاؤم التاريخيّ، أنّ شيوع هذه الظاهرة يُضعف فرص السياسة الحديثة، وهو ما يتطلّب أجيالاً متلاحقة، وكثيراً من السلم والاستقرار، للتغلّب عليه وبلوغ السويّة الماكيافيلليّة.

مع ذلك تفتح أمامنا تجربة المسيحيّة الديمقراطيّة في ألمانيا وإيطاليا وفرنسا[٦] احتمالات أخرى تضيق وتتّسع تبعاً لظروف عدّة. فهي قد تكون الوحيدة التي قدّمت نموذجاً مختلفاً عن الازدواج الوطنيّ/ القوميّ – الدينيّ، من غير أن يختفي تماماً التناقض في تعبير «مسيحيّة ديمقراطيّة» نفسه. بيد أنّ استثنائيّتها تلك لم تحل دون النظر إليها بوصفها الأفق الأوحد الذي ترغب في محاكاته الجماعات المتفرّعة عن مصدر دينيّ الوعي، في بلدان لا حصر لها، حين تختار طريق المشاركة السياسيّة والديمقراطيّة. على أنّ مزايا هذه الديمقراطيّة المسيحيّة، التي جعلتها ما صارت عليه، كانت كثيرة، منها أنّ جذورها البعيدة ارتبطت بالمسألة الاجتماعيّة بحيث إنّ عداءها الأصليّ لليبراليّة مثلاً، الذي تراجع لاحقاً، لم ينبع فحسب من اتّهامها بعلمنة المجتمع، بل انبثق أيضاً من تصوّرها بأنّ الليبراليّة تسبّب البؤس للعمّال. ولم تكن البيئة المسيحيّة الديمقراطيّة الأوروبيّة متساوقة مع الكنيسة الإسبانيّة في تحالفها مع فرانكو إبّان الحرب الأهليّة في ١٩٣٦-١٩٣٩، لكنْ أيضاً لم يظهر لأربعة عقود أيّ حزب مسيحيّ ديمقراطيّ في إسبانيا الديكتاتوريّة. والأهمّ كان النفور من الفاشيّة، بحيث نشأ الحزب المسيحيّ الديمقراطيّ الإيطاليّ في خضمّ مقاومتها. أمّا بعد الحرب العالميّة الثانية، وفضلاً عن النموّ الاقتصاديّ الذي شهدته أوروبا، وأجواء التفاؤل التي أشاعها، ساهمت المسيحيّة الديمقراطيّة في إحداث الانفراج الوطنيّ والتكامل القارّيّ. فمنذ رائدها الألمانيّ كونراد أديناور وحزبه «حزب الاتّحاد الديمقراطيّ المسيحيّ»، الذي ضمّت عضويّته كاثوليكاً وبروتستانتاً، أبدت المسيحيّة الديمقراطيّة حماستها للتقارب الأوروبيّ انطلاقاً من العلاقة بفرنسا، وميّزت بين الديانة المسيحيّة والطريقة المسيحيّة في التعامل مع السياسة. وهي لئن تحالفت مع الكنيسة في ألمانيا فإنّها لم تَدَعْها تمثّلها ولا زعمت تمثيلها لها، فكانت دائماً ديمقراطيّة بقدر ما كانت مسيحيّة. كذلك طوّرت أحزاب المسيحيّة الديمقراطيّة مواقفها النقديّة لما شهدته البيئات المسيحيّة من علامات تعاطف مع الأنظمة التوتاليتاريّة والاستبداديّة، مع التشديد على المسيحيّة بوصفها مناوَأة لـ «الوثنيّة النازيّة» كما لـ «الإلحاد الشيوعيّ».

وبدورهم، فمع الإيطاليّين ممّن أكّد مؤسّسهم ألسيد دي غاسبيري علمانيّة حزبه، وإصلاحات اجتماعيّة يتأدّى عنها «نزع البلتَرة عن الطبقة العاملة»، لم تحل النوازع المناهضة للشيوعيّة دون

التوصّل إلى «تسوية تاريخيّة» مع الشيوعيّين في السبعينيّات. وظلّ التقييم العامّ لحوافز المحاولة المسيحيّة الديمقراطيّة في فرنسا يربطها بمصالحة الكاثوليكيّة السياسيّة مع العلمنة التي نمت على جذع الثورة الفرنسيّة. وبعد الحرب الباردة، وفي ظلّها إبّان مستشاريّة هيلموت كول، استعيدت وحدة ألمانيا بأفق ديمقراطيّ غير قوميّ، وفي الموازاة أُنجز المشروع الأوروبيّ بالتعاون مع فرنسا التي كان يرأسها الاشتراكيّ فرانسوا ميتران، فكانت اتّفاقيّة ماستريخت التاريخيّة في ١٩٩٢[٧].

بلغة أخرى، إنّ تجربة المسيحيّة الديمقراطيّة في البلدان المذكورة إنّما نمَت في المحيط الأوروبيّ المعبّأ ضدّ الكارثة الفاشيّة وما استجرّته من محرقة وحرب عالميّة، وهي نمت بأفق أوروبيّ وديمقراطيّ أضعف القوميّة أصلاً بعدما كان الدين نفسه قد ضعف وتحوّل، في دوائر عريضة تتعدّى النُّخب، إلى كيفيّة أخلاقيّة وسلوكيّة. وبالنتيجة تأدّى عن تلك التغيّرات ضمور الرومنطيقيّ في ثنائيّة الدين والقوميّة لدى المسيحيّين الديمقراطيّين، لمصلحة وعي وسلوك واقعيّين ومستقبليّين مشرعين على احتمالات تقدّميّة.

لكنْ إذا كانت هذه هي الوجهة العامّة، ولا سيّما في أوروبا، فإنّ طور الهويّات اللاحق على تصدّع المعسكر السوفياتيّ وولادة العولمة أثمر سياسات أخرى في بلدان أوروبا الوسطى، عبّرت عنها مسيحيّاتها الديمقراطيّة الشوفينيّة، المحتقنة قوميّاً ودينيّاً. وكان هذا التحوّل إشارة كافية للتذكير بأنّ ثنائيّة القوميّة والدين ليست، من حيث المبدأ، ضمانة للديمقراطيّة، ولا للسياسة. أمّا النتائج الأفدح للعمل بالثنائيّة هذه، فشهدها العالم غير الأوروبيّ. ففي ميانمار مثلاً، ترافق الانتقال إلى الحياة الديمقراطيّة مع انقسام مصدره غير سياسيّ يتولّى الجيش إدارته وتحريكه. ذاك أنّ «التصوّرات عن الهويّة والانتماء كانت قد وُظّفت ودُفعت إلى صدارة الحياة بكثير من العنف في ظلّ الجيش. فما إن بدأ الأخير بالانكفاء حتّى شكّلت تلك الخصومات جزءاً صميماً من البحث عن [هويّة] ميانمار الجديدة. وفيما كان الجمهور دائم الرفض لدعاية النظام [العسكريّ]، بدا أنّ الخطاب حول الانتماء و«الحقائق» التي سوّقها الجيش عن نوايا بعض الأقلّيّات الإثنيّة في ميانمار تملك من القوّة ما يدمجها في الفهم الراهن للعلاقات بين الجماعات»[٨]. وترتّبت عن ذلك حملة تطهير بدأت أواخر ٢٠١٦ نفّذها الجيش بحقّ مسلمي الروهينغا ممّن فرّ منهم إلى خارج بلدهم قرابة مليون نسمة. وفي تمّوز ٢٠١٨ مرّرت إسرائيل «قانون الدولة – الأمّة» الذي يعلن اقتصار حقّ تقرير المصير

على اليهود، ويجعل العبريّة اللغة الرسميّة الوحيدة، بينما يمنح العربيّة (لغة خُمس السكّان) «وضعاً خاصّاً»، معرِّفاً الاستيطان اليهوديّ بوصفه «قيمة وطنيّة». وبموجب القانون تعهّدت الدولة «بالعمل لتشجيع وترقية إنشائه [الاستيطان] وإنمائه». على أنّ الجدّ الأعلى لذاك القانون لم يكن سوى «قانون العودة» الشهير، الذي صدر في ١٩٥٠، أي بعد تشريد مئات آلاف الفلسطينيّين، مانحاً أيّ يهوديّ الحقّ التلقائيّ بالعيش في إسرائيل واكتساب جنسيّتها. وبعد سبعة عقود من وحدة ضمنَها دستور يعد بالمساواة بين الجميع، صدر في الهند «مرسوم تعديل [أو إصلاح] المواطنة» (*Citizenship Amendment Act*) الذي مرّره البرلمان أواخر ٢٠١٩ مُسهّلاً على اللاجئين من الدول المجاورة، باستثناء المسلمين منهم، الحصول على الجنسيّة الهنديّة. وغير بعيد عن الهند كانت أخبار الاضطهاد التي يرزح تحتها مسلمو الصين الإيغور تنضاف إلى معاناة سكّان هضبة التيبت ممّن تضطهدهم جميعاً قوميّة الهان الأكثريّة وحزبها الشيوعيّ الواحد.

فهي إذاً ثنائيّة رجعيّة وقمعيّة بالتأكيد إلّا أنّ التغلّب عليها لا يمكن إلّا أن يندرج في تصوّر بعيد الأمد لتغيير الواقع، غير متسرّع وغير انقلابيّ أو عنفيّ، دون الاستسلام لأكثر نتائجها بشاعة وتخلّفاً. لكنّ ما يفرض ملاحظتَه في معظم هذه التجارب أنّ أداة الرعاية والتنفيذ طرف حداثيّ، كالجيش (في ميانمار) أو أحزاب كالشيوعيّ وبهاراتيا جاناتا وليكود (في الصين والهند وإسرائيل). وهذا ما يشير إلى دور التصنيع المفاهيميّ الحديث، كما تتولّاه الجيوش والأحزاب كأدوات إيديولوجيّة. بيد أن هذا الدور نفسه يحتمل رقعة أكبر، كمّاً ونوعاً، في الثنائيّة الأخرى، القوميّة والاشتراكيّة. فإذا كانت إيديولوجيّة الثنائيّة الأولى (دين وقوميّة) تُستقى من موادّ قائمة ومعطاة في الواقع، فثنائيّة القوميّة والاشتراكيّة تتطلّب درجة أعلى من التدخّل الانقلابيّ، الفكريّ والقمعيّ معاً، لكونها بالتعريف أشدّ تعويلاً على الهندسة الاجتماعيّة وصناعة «الإنسان الجديد».

سلطان علييف

وفي التجارب الشيوعيّة، ومع بدايات الاهتمام بالمسألة القوميّة، ممّا سنعود إليه في فصل لاحق، عُرفت مبكراً وعلى نحو مميّز تلك التجربة التي ارتبطت باسم مير سيّد سلطان علييف (بالروسيّة ميرزا سلطان غالييف): البلشفيّ التتريّ، الذي ناضل مع البلاشفة الروس واعتُبر من روّاد

«الشيوعيّة القوميّة والمسلمة». فهو من انتدبه لينين إلى القرم، حين تمرّد تتارها على السلطة السوفياتيّة في ١٩٢١، بوصفه أرفع المسلمين في المراتبيّة البلشفيّة ومستشارَ ستالين لشؤون المناطق المسلمة في مفوضيّة شؤون القوميّات، كي يتحقّق من الأوضاع هناك. وبالنتيجة وضع علييف تقريراً دعا فيه إلى إنشاء جمهوريّة سوفياتيّة ذات حكم ذاتيّ في القرم، ووقْف الإصلاحات الزراعيّة، فضلاً عن جذب التتار المهمّشين سياسيّاً إلى الحزب، معتبراً أنّ جمهوريّة سوفياتيّة في القرم هي مدخل الشيوعيّة إلى الشرق، لا سيّما تركيّا[٩]. لكنّ استقرار السلطة في يد ستالين ومرض لينين ووفاته جعلته من المغضوب عليهم بوصفه حاملاً لـ«انحراف» قوميّ ودينيّ ينأى به عن مبدأ، كان هو نفسه أحد معتنقيه، مدارُه ترابط النضال بين «حركات التحرّر في المستعمرات وأشباه المستعمرات» و«الحركة الثوريّة للعمّال في المتروبول». هكذا تكرّر اعتقاله وطرده من الحزب وإعادته إليه، وفي وقت يرقى إلى ١٩٢٣، أي قبل وفاة لينين، أشار ليون تروتسكي (مستنداً إلى ما سبق أن ذكره قياديّ بلشفيّ آخر هو لِف كامينيف) إلى اعتقال علييف بوصفه «أوّل اعتقال لقياديّ حزبيّ بارز يحصل بمبادرة من ستالين (...) إنّه تذوّقُ ستالين، للمرّة الأولى، للدم». وفي ١٩٤٠ أعدم علييف بناءً على ما أشيع رسميّاً من أنّ الأجهزة السوفياتيّة كشفت محاولات اتّصال اتُّهم بإجرائها مع زكي فاليدوف، قائد الباسماشي[١٠]، والسعي لإطلاق انتفاضة إسلاميّة، عالمثالثيّة واشتراكيّة، داخل الاتّحاد السوفياتيّ وبما يتجاوزه.

وكانت حملة ستالين على علييف قد قدّمته بوصفه يمثّل انحرافاً إيديولوجيّاً أعرض، سُمّي «السلطان علييفيّة» (*Sultangalievism*)، كما سمّاه الستالينيّون، بهدف تشويهه، «تروتسكي الآسيويّ» وأحد رموز «القوميّة البورجوازيّة». وفي الحالات جميعاً، أنتجت مسألة علييف بعض أكثر النقاشات إسهاباً داخل الحزب السوفياتيّ حول المسألة القوميّة[١١].

لقد كان علييف أقرب ما يكون إلى نقيض الأرثوذكسيّة الماركسيّة الأوروبيّة، فرأى أنّ ثورات شيوعيّة في الشرق الفلاّحيّ، لا في الغرب الصناعيّ، هي التي يسعها إنجاد الثورة الروسيّة، فيما بروليتاريا الغرب تشارك بورجوازيّاته نهب «كادحي الشرق»، وهو ما لن يتغيّر حتّى لو قامت ثورات اشتراكيّة في أوروبا، ما يوجب توحيد الجماهير المسلمة في حركة شيوعيّة مستقلّة. وبالفعل، كان قد وصل الأمر به إلى مواقف مجتمعيّة وثقافيّة يستهجنها أيّ شيوعيّ أرثوذكسيّ، كامتداحه رجال الدين المسلمين، شأن الملاّ التتاريّ وعالم الدين الأوزبكيّ، ممّن رأى أنّهم يختلفون عن

الإكليروس الروسيّ في أدائهم «السخيّ» لعدد من الوظائف النافعة في المجتمع المسلم، بما فيها وظائف ««الكاهن» والمعلّم والمدير والقاضي، وحتّى الطبيب إذا لزم الأمر»، ليستخلص بالتالي أنّ رجال الدين المسلمين خدّام الشعب، يسمعون صوته، ويكونون بالتالي أكثر ديمقراطيّة.

هكذا ظهر من يعتبره أحد آباء مدرسة «التبعيّة» والقطع مع رأسماليّة «المركز»، بل أحد آباء العالمثالثيّة اللاحقة[١٢]، وهو ما لا يصعب البرهنة عليه في ميراث علييف نفسه. ذاك أنّ ما قاده إلى الاشتراكيّة كان «حبّ أمّتي الذي يزن كثيراً على قلبي». وهو لئن تأثّر بلينين، فقد تأثّر خصوصاً بنظريّته في العبور المباشر إلى الاشتراكيّة، المترتّبة على اعتبار الإمبرياليّة «أعلى مراحل الرأسماليّة»، بحسب عنوان كتابه الشهير الصادر عام ١٩١٧. فبالاستناد إلى الاقتصاديّ الماركسيّ النمسويّ رودولف هلفردينغ، توَصّل الزعيم البلشفيّ إلى جملة أحكام منها أنّ علاقة وثيقة ستنشأ بين الإمبرياليّة و«احتدام الاضطهاد القوميّ»، إذ إنّ الرأسماليّة، بفعل الإمبرياليّة، تطوّرت لتغدو «نظاماً عالميّاً للاضطهاد الاستعماريّ والخنق الماليّ لأكثريّة ساحقة من دول العالم على يد حفنة من الدول «المتقدّمة»»[١٣].

فالتنافس الرأسماليّ على الأسواق والموارد سيؤدّي بالتالي إلى نشر الصراع الطبقيّ وتثبيته على نطاق أمميّ، وبموجب عمليّة كهذه ينهض عالم منقسم إلى من يملكون ويَستغلّون ومن لا يملكون ويُستغلّون. هكذا، بعدما كان يُنظر إلى «التأخّر» كعائق دون الثورة الاشتراكيّة، بات التأخّر أقرب إلى ميزة ثوريّة لأنّ السلسلة الإمبرياليّة ستنكسر في أضعف حلقاتها حيث الاستغلال ومعاناة السكّان المحلّيّين أقسى وأشدّ[١٤]. لكنْ بينما رأى لينين أنّ أضعف حلقات السلسلة هي روسيا، دفعها علييف أكثر نحو الشرق المسلم، مركّزاً على انقسام بين أمم مستغِلّة وأمم مستَغَلّة يكون بديلاً من الانقسام بين مستغِلّين ومستغَلّين في أمّة ما، بحيث تراءت له الشعوب المسلمة «شعوباً بروليتاريّة»[١٥].

بير بوروخوف

وبدوره درس المؤرّخ جوناثان فرانكِل ثنائيّة القوميّة والاشتراكيّة وما يتأرجح بينهما في التجربة اليهوديّة، من ضمن النطاق الأعرض للحركات العلمانيّة اليهوديّة الكبرى في روسيّا

ما بين ١٨٦٢ وثورة ١٩١٧. هكذا ركّز خصوصاً على دور النخبة الروسيّة اليهوديّة بوصفها الطرف القياديّ ليهود تلك المنطقة، فعاد إلى من اعتبرهم أسلاف هذه النزعة القوميّة - الاشتراكيّة، كالألمانيّ موسى هسّ، صديق كارل ماركس في أربعينيّات القرن التاسع عشر، الذي ترك تأثيراته على بداياته، وخصوصاً على شريكه فريدريك أنغلز، وآرون ليبرمان من فيلنا (فيلنيوس، عاصمة ليثوانيا) الذي أعلن في سبعينيّات القرن نفسه أنّه «اشتراكيّ عِبريّ» وطوّر نظريّة مفادها أنّ طلّاب اليشيفا (للدراسات التلموديّة والتوراتيّة) هم طليعة الطبقة العاملة اليهوديّة، قبل أن يهاجر مهزوماً ومكسوراً إلى نيويورك حيث انتحر.

لقد شهدت هذه البيئة معاناة وتمزّقات كثيرة، بما فيها الصراع مع الصهاينة، كما مع اللاساميّين، ليرسو معظمها على فكرة الذاتيّة أو الاستقلاليّة الثقافيّة اليهوديّة ضمن كيان اشتراكيّ أعرض، وهو التوجّه الذي عبّرت عنه «العصبة العامّة للعمّال اليهود في ليثوانيا وبولندا وروسيا»، أو تلخيصاً «البوند» الذي نشأ في ١٨٩٧ (سنة نشوء الحركة الصهيونيّة) كتنظيم اشتراكيّ وإنسانويّ مناهض للصهيونيّة وللقوميّة عموماً.

وفي مذكّرة تعود إلى ١٩٠٣، وتدلّ على قوّة الاتّجاه هذا، كتب حاييم وايزمن لثيودور هرتزل واصفاً الشبيبة اليهوديّة في روسيا بالتالي: «كلّهم تقريباً ينتمون إلى المعسكر الاشتراكيّ»، قاصداً هذه البيئة تحديداً. ذاك أنّه حتّى ثورة ١٩٠٥ بدا أن «البوند» يسيطر فعليّاً على البيئة اليهوديّة العلمانيّة، قادراً على تعبئة عشرات الآلاف وإنزالهم إلى الشارع، ما جعل استيطان مئات قليلة في فلسطين يبدو أمراً تافهاً. ويخصّص فرانكِل[١٦] فصولاً دسمة من كتابه لثلاثة هم: حاييم جيتلوفسكي، المثقّف الذي دمج الاشتراكيّة بالقوميّة والدين بالعقلانيّة، وانضمّ إلى الحزب الاشتراكيّ الثوريّ في روسيا ليصير أحد مُنظّريه، لكنّه ظلّ مدافعاً عن اليبدشيّة وثقافتها، وعن قوميّة للدياسبورا اليهوديّة تكون ثقافتها ولغتها اليديش، وناشمان سيركين الذي يُعدّ أبرز أصحاب فكرة الكيبوتز، مع أنّه توفي في ١٩٢٤، قبل ٢٤ عاماً على قيام إسرائيل، وعُدّ «أب العمّاليّة الصهيونيّة»، عاملاً، مِثله مثل جيتلوفسكي، على التوفيق بين الاشتراكيّة والقوميّة الصهيونيّة التي انضمّ إلى تنظيماتها وشارك في مؤتمراتها. لكنّ ثالثهم وأهمّهم يبقى المنظّر الإيديولوجيّ بير بوروخوف[١٧] الذي نشط في «بوالي زيون» (عمّال صهيون) بعدما كان أبرز مؤسّسيه عام ١٩٠٦، كما كان كجيتلوفسكي متشدّداً في

الدور القوميّ الثقافيّ لليديش، وأراد للاستيطان اليهوديّ في فلسطين أن يكون مهد الطبقة العاملة اليهوديّة.

لقد كان بوروخوف من ثمار المنافسة التي طرحها على «البوند» اشتراكيّون باتوا يؤكّدون قوميّتهم ويهوديّتهم، من دون أن يحدّ ذلك من نزوعهم الطبقيّ وانضباطهم بالماركسيّة. فمع الأجواء الكئيبة التي أثارها بوغروم كيشينيف في ١٩٠٣، ثمّ هزيمة ثورة ١٩٠٥، عادت إلى الصدارة أفكار مثقّفين كسيركين وجيتلوفسكي كانوا، منذ ثمانينيّات القرن التاسع عشر، يدعون إلى قوميّة اشتراكيّة[١٨]. وكان بوروخوف، المولود في ١٨٨١، من جيل شابّ غير جيل جيتلوفسكي وسيركين، رأى هو الآخر أنّ الثورة ليست مجرّد مساواة اجتماعيّة وحرّيات سياسيّة، بل هي أيضاً سبب لتحرّر اليهود كأفراد وكجماعة. وكان أحد العناصر التي أذاعت شهرته لاحقاً ذاك الاحتفال به بعد إنشاء الدولة العبريّة عام ١٩٤٨. فلقد كُرّم ليس فقط كمناضل في سبيل إنشاء دولة لليهود في فلسطين، بل أيضاً لاعتباره الأب الروحيّ لـ«اليشوف»، أي المهاجرين المبكرين إلى فلسطين، وأنّه كان استطراداً ممّن ساهموا في صنع فكرة «الكيبوتز»، فضلاً عن أنّ كثيرين من حكّام إسرائيل اللاحقين انتسبوا إلى «عمّال صهيون»[١٩].

وبوروخوف كان مثقّفاً بارزاً ومحرّضاً وخطيباً، تعرّضت آراؤه لتحوّلات ومراجعات ملحوظة، خصوصاً في ما خصّ الصهيونيّة و«بورجوازيّتها» والعلاقة بها، وكذلك العلاقة بالحركة الثوريّة الروسيّة، ومدى أهميّة الدور العاطفيّ والدينيّ لفلسطين، إلّا أنّ أكثر ما رسخ من البوروخوفيّة، ومن بوروخوف كماركسيّ[٢٠] صهيونيّ، نظريّته عن البُنية الطبقيّة ليهود أوروبا بوصفها هرماً مقلوباً، حيث قلّةٌ من اليهود يحتلّون موقع العمّال في العمليّة الإنتاجيّة. فعلى عكس الشعوب الأخرى، تشغل الطبقة العاملة اليهوديّة رقعة صغيرة، وفي ظلّ فصل اليهود عن الأرض والعمل اليدويّ، فإنّ نسبة العمل الإنسانيّ في الإنتاج اليهوديّ تتجاوز كثيراً العوامل الطبيعيّة المتوافرة. وما داموا لا يملكون أرضاً تعود إليهم، فسيبقى اقتصادهم هوائيّاً، وحياتهم هوائيّة ومفصولة عن الطبيعة بالتالي. أمّا الهرم الطبقيّ المقلوب هذا فيخلق «ضرورة تاريخيّة» تفرض على اليهود التوجّه إلى فلسطين تحديداً، لأنّ السكّان المحلّيين في البلدان الأوروبيّة التي يعيشون فيها سيمنعونهم من الانضمام إلى ثوراتهم

ويسحقونهم بلا رحمة في صراع ضارٍ بين رأسماليّيهم وبروليتاريّيهم. ذاك أنّ الرأسماليّة والديمقراطيّة في إضعافهما الفوارق بين الشرائح الاجتماعيّة العليا والدنيا ستعزّزان الوحدة بين كارهي اليهود من طرفَي الاستقطاب الإنتاجيّ، وبانتقال الأخيرين من بلد إلى آخر، تنتقل معهم اللاساميّة فيما يتعاظم تطرّفهم، ما يعرّضهم بدوره لمزيد من الاضطهاد. ووضع كهذا لا يتغيّر إلّا بالهجرة إلى فلسطين حيث يمكنهم أن يشكّلوا قاعدة بروليتاريّة تمارس، بصفتها هذه، الصراع الطبقيّ ضدّ بورجوازيّة يهوديّة وبيروقراطيّة عثمانيّة.

ففلسطين تملك عدداً من المواصفات التي لا يملكها سواها. ذاك أنّ نموّها الرأسماليّ في ظلّ السلطنة العثمانيّة سيكون بطيئاً فيما ثقافة السكّان المحلّيّين ستتعايش مع النفوذ الثقافيّ الأوروبيّ. وبالتالي، إنّ «الفلاّحين» الفلسطينيّين، وهم يشبهون اليهود الشرقيّين، سيذوبون تدريجيّاً في الجماعة اليهوديّة ويتبنّون ثقافتها، بحيث تنشأ علاقة شبيهة بعلاقة السود الأميركيّين وسكّان ليبيريا الأصليّين. وبالتدريج سيتأدّى عن الاندفاع العفويّ للبروليتاريا اليهوديّة، المُفقَرة والعاطلة من العمل، إلى فلسطين، الخاضعة لنظام إقطاعيّ عثمانيّ، نشوء مجتمع بورجوازيّ وتطوّر رأسماليّ تليهما حرب طبقيّة وثورة تنبثق الاشتراكيّة منها. وفي هذه الغضون سيناضل الحزب العمّاليّ لدمقرطة النظام والدفاع عن حقوق العمّال، دون أن يتحمّل المسؤوليّة عن بناء الاقتصاد الرأسماليّ.

فبوروخوف، بوصفه المنظّر الألمع لهذا التيّار القوميّ - الاشتراكيّ، وأكثر مُنظّريه نبويّةً، وإن ثبت سريعاً زيف معظم نبوءاته، إنّما طمح إلى الجمع بين الأمميّة والقوميّة، وبين الثورة الاشتراكيّة القادمة وخلاص الأمّة اليهوديّة، بحيث يقترن السعي إلى دولة لليهود مع السعي إلى نظام اشتراكيّ لهذه الدولة، فيما يكفّ اليهود عن انتظار ثورة اشتراكيّة يقوم بها «الآخرون»، ولا يكون واضحاً أثرها عليهم، ليقوموا هم أنفسهم بثورتهم. وتلك النبويّة ذات العمق الرومنطيقيّ إنّما اقترنت، كالعادة، بعلمويّة مدعّمة، هذه المرّة، بـ «قوانين» التطوّر الماركسيّة[٢١] التي دان لها بوروخوف وبعض مجايليه بالكثير، ليتشكّل في الخلاصة سيناريو رؤيويّ وقياميّ تواجهه استحالات واقعيّة كبرى، كأنْ تتأسّس «بروليتاريا يهوديّة» من مقدّمات بالغة التواضع وتقوم بثورة طبقيّة بعد دمقرطة الحياة في فلسطين، كما تغيب مصاعب التوفيق «تبعاً لوحدة المصالح» المفترضة بين المهاجرين اليهود والسكّان الفلسطينيّين الأصليّين[٢٢].

مصائر البوروخوفيّة

بطرد اللاساميّة الأوروبيّة والروسيّة اليهودَ من كلّ أرض وكلّ واقع، بدا مشروعهم القوميّ - الاشتراكيّ ملاذاً أخيراً، كما اكتسب، من حيث المبدأ، تبريراً ومشروعيّة لا تحظى بها المشاريع الرومنطيقيّة المماثلة: فهو ليس اختياريّاً كباقي المشاريع، بل اضطراريّ تعاظمت اضطراريّته لاحقاً، مع صعود النازيّة في ألمانيا، وهو من ثمّ دفاعيّ قياساً بهجوميّة المشاريع الأخرى. بيد أنّ ما حصل لاحقاً من عدوان على الفلسطينيّين، سكّان البلد الأصليّين، وكانت مقدّماته كامنة في الصهيونيّة نفسها ممّا لم يره بوروخوف وسائر الاشتراكيّين الصهاينة، إنّما سار يداً بيد مع فضّ الشراكة بين القوميّة (الإثنيّة) والاشتراكيّة، وتطويع الأخيرة لخدمة الدولة القوميّة (عبر الكيبوتزات والهستدروت، أو الفيدراليّة العامّة للعمّال اليهود في فلسطين). فمنذ نشأة الهستدروت أواخر ١٩٢٠، عُهدت إليه مسألة العلاقة بالعرب، ولا سيّما عمّالهم. لكنْ منذ البدايات الأولى، وُضع الاشتراكيّ في خدمة القوميّ، فانبثق من التنظيم النقابيّ تمويل لمشروعين، واحدهما سُمّي «الدفاع عن العمل العبريّ»، والثاني «الدفاع عن المنتجات العبريّة». وإلى محاولة الانفصال الاقتصاديّ هذه، كانت الحجّة التي طوّرها القوميّ الاشتراكيّ ديفيد بن غوريون ورفاقه لعرقلة المطالبة العربيّة بحقّ تقرير المصير، أنّ قيادات العرب من «أفنديّة» الملاّكين الزراعيّين ورجال الدين الأميّين قياداتٌ رجعيّة، وأنّه يستحيل التواصل معهم لأنّ عداءهم لليهود ذو أساس طبقيّ تعزّزه خشيتهم من التقدّم والتحديث اللذين يخلقهما العمّال اليهود في فلسطين. غير أنّ هذين السلوك والتأويل لم يُضعفا اهتمام الهستدروت الأبويّ بـ«تنظيم» العمّال العرب[٢٣] كشركاء بروليتاريّين ضدّ «أفنديّتهم»، وهو سريعاً ما تبدّى استراتيجيّةً ساذجة وفاشلة، إذ تبيّن، خصوصاً مع صدامات العشرينيّات (١٩٢٠، ١٩٢١، وبالأخصّ ١٩٢٩) أنّ التضامن القوميّ - الإثنيّ في الجانبين أقوى كثيراً من ذاك الطبقيّ. هنا نشأت فكرة العمل لقيام حكمين ذاتيّين للجماعتين، قبل أن يطوّر بن غوريون فكرته الأخرى التي تؤكّد اختلاف النظرتين العربيّة واليهوديّة إلى فلسطين. ذاك أنّ للعرب بلداناً كثيرة ليست فلسطين سوى واحدة منها، بينما لليهود بلد واحد هو فلسطين[٢٤]. وعمليّاً، توقّفت، بعد ١٩٢٩، مقاربة العرب طبقيّاً، ثمّ حلّ الفصل الكامل بين العمل العربيّ والعمل اليهوديّ،

وفي مؤتمر ١٩٣٢ لحزب ماباي (حزب عمّال أرض إسرائيل) الذي كان قد تأسّس قبل عامين، رفع بن غوريون شعار «من الطبقة إلى الأمّة»[٢٥]. ولم ينفصل هذا المسار عموماً عمّا تسمّيه المؤرّخة الإسرائيليّة أنيتّا شابيرا جهوداً «لحلّ التناقض الداخليّ في الحركة الاشتراكيّة الصهيونيّة: الإقرار بحقّ الأمم في تقرير المصير ومعارضة منح هذه الحقوق للعرب الفلسطينيّين»[٢٦].

وعلى أيّ حال، فمنذ حرب ١٩٤٨ والحروب اللاحقة، انتهت الثنائيّة الرومنطيقيّة، القوميّة الاشتراكيّة، التي حلم بمثلها بوروخوف وآخرون، إلى واقعيّة قوميّة صلفة. فالكيبوتز فقدَ مكانته في الاقتصاد والاجتماع الإسرائيليّين، ومنذ ١٩٧٧ انكسرت قبضة القوى الاشتراكيّة الصهيونيّة على الحياة السياسيّة في الدولة التي أسّستها، ليشاركهم إيّاها، ثمّ يتفوّق عليهم، أحفاد «اليمينيّ» زئيف جابوتنسكي في حيروت وليكود.

ستراسّر وروهم

وكان للنازيّة الألمانيّة، وهي «القوميّة الاشتراكيّة» اسماً، أن قدّمت عيّنة أخرى. فإذا انتسبت التجارب المشار إليها أعلاه إلى اقتراب الاشتراكيّ من القوميّ، فإنّ هذه التجربة تعكس انجذاب القوميّ إلى الاشتراكيّ بما يتجاوز في دلالاته المُكوّن المناهض للولايات المتّحدة و«الرأسماليّة العالميّة» في وعي أدولف هتلر (الذي جاورَ المكوّن الآخر المناهض لروسيا والبلشفيّة، فيما بقي اليهود أداة في يدي الطرفين النقيضين).

فبدون أيّ انتقاص من حجم عداوتهما، ومن اعتداءات النازيّين على الشيوعيّين قبل ١٩٣٣، ثمّ سحقهم لهم، يحتفظ تقاطعهما بمعانٍ غالباً ما تتعرّض للتجاهل والإهمال. ذاك أنّ الدولتيّة (*etatism*) الفائضة لديهما[٢٧]، التي حملت بعض دارسيهما على التنبيه إلى جذر هيغليّ مشترك، فعلت فعلها هنا. كذلك، ورغم إصرار كتّاب ومؤرّخين ماركسيّين على أنّ العمّال الذين استقطبتهم النازيّة بورجوازيّون صغار سبّبت الأزمة الاقتصاديّة بانحدارهم المتأخّر إلى صفوف الطبقة العاملة، يبقى أنّ النشأة النازيّة تعود إلى تأسيس «حزب العمّال الألمانيّ» في ١٩١٩ الذي كان هتلر وإرنْست روهم من أبرز وأبكر منتسبيه. وكان هذا الحزب في تصلّبه حيال الحرب

والسلام مثار إعجاب الجنود المتذمّرين، فجاءت الحركة النازيّة نتاج تلاقح عمّاليّ عسكريّ[٢٨]. أمّا إيديولوجيّة الحزب، فضلاً عن القوميّة واللاساميّة، فتشمل توكيد الملكيّة العامّة الشاملة للأرض، ومنع البيع الخاصّ للأراضي، وتأميم المصارف، وإلغاء الفائدة، واعتماد تقسيط الديون، فضلاً عن التمييز بين رأسمال منتج وآخر غير منتج (غالباً يهوديّ) وتدمير «عبوديّة الربح». وهو قد عُدّ حينذاك «من أحزاب اليسار»[٢٩]، قبل أن يتحوّل بعد عام إلى «حزب العمّال القوميّ الاشتراكيّ الألمانيّ»، أي النازيّ.

إلى هذا ركّز الطرفان الشيوعيّ والنازيّ على النقابات العمّاليّة، فعملا طويلاً على استقطابها بخليط من التعاون والتنافس[٣٠]. وبالضبط لأنّ عضويّتهما جاءت من البيئة نفسها، فهذا ما جعل وضع الشيوعيّين أكثر حرجاً بعد المكاسب البرلمانيّة التي راح لاحقاً يحقّقها النازيّون[٣١]. وفي دراسته العلاقةَ بينهما، يضيف كونان فيشر أنّ «أساسها النظريّ» يكمن جزئيّاً في عدائهما المشترك للبرلمانيّة وللغرب، ولكنْ أيضاً في ارتفاع التأييد النازيّ للوجهة «التي يقود بها ستالين الثورة الروسيّة». فسياسة «الاشتراكيّة في بلد واحد» بدت شبيهة بما يريدونه لألمانيا، بل ربّما نموذجاً يحتذيه النازيّون[٣٢]. وفي ١٩٢٢ حين كان الكومنترن يتبنّى سياسة «الجبهة الموحّدة من تحت» مع الاشتراكيّين الديمقراطيّين، أي مع قواعدهم دون قيادتهم، بدأ قادة شيوعيّون يبدون استعدادهم لتوسيع هذه الجبهة إلى النازيّين. ويتوقّف فيشر عند انجذاب بعض النازيّين بدورهم إلى البلشفيّة، حتّى إنّهم، وهذا ما حصل في ١٩٢٣، بدوا مستعدّين للنظر إلى النازيّة والشيوعيّة بوصفهما متماثلتين في بعض المسائل المهمّة، إذ الحزبان كانا يصبوان إلى «تغيير شامل للمجتمع»[٣٣].

وكان جوزيف غوبلز الشابّ نفسه يساريّاً، بمعنى العداء للرأسماليّة والانحياز إلى البروليتاريا. وعلى عكس هتلر الذي كره اليهود انطلاقاً من مقدّمات عِرقيّة، فهو كرههم للربط الذي أقامه بينهم وبين الرأسماليّة. وكواحد من الحلقة الأكثر راديكاليّة في الجماعات النازيّة والشعبيّة (*volkisch*)، لم يكن غوبلز، قبل أن يستميله هتلر كلّيّاً في وقت لاحق، متّفقاً مع رغبات زعيمه المبكرة في الوصول إلى السلطة بالوسائل الشرعيّة. وفي ١٩٢٥ راح غوبلز يؤكّد في مقالاته الصحافيّة والتعبويّة أنّ البلشفيّة الروسيّة لا ينبغي أن يُنظر إليها كنظام يهوديّ، بل كمحاولة لشقّ طريق قوميّ روسيّ إلى الاشتراكيّة، معتبراً أنّ المعركة لم تُحسم داخل الحركة البلشفيّة بين

القوى اليهوديّة الأمميّة، قاصداً تروتسكي، والقوى القوميّة الروسيّة، قاصداً ستالين[٣٤]. ولئن عارض ألفرد روزنبرغ تقييم غوبلز «الإيجابيّ» للبلشفيّة، فقد استشعر الأخير تحفّظات هتلر على طرحه، وكانت له، بدوره، تحفّظاته على طرح هتلر الذي «لا يثق بي». ورغم انبهاره به كقائد، لم يطمئنّ وزير الدعاية اللاحق إلى جوانب «رجعيّة» في أفكار هتلر حيال البلشفيّة بوصفها مؤامرة يهوديّة. وفي معارضته الخطّ الرسميّ للحزب، مضى معتبراً أنّ البلشفيّة تعيش سياقاً يؤدّي إلى تطهّرها الذاتيّ من مُخرّبيها اليهود (تروتسكي...) ومباشرتها سياسات قوميّة تتجاوز الدوغما الحزبيّة[٣٥].

والحال أنّ زعيم هذا التيّار اليساريّ كان غيورغ ستراسّر، منافس هتلر على قيادة الحزب، الذي ارتبط اسمه بالعداء للرأسماليّة والتشديد على البنود المناهضة لها في البرنامج النازيّ. كذلك وجد ستراسّر ما يُغريه في «بلشفيّة قوميّة» وإنشاء تحالف بين ألمانيا وروسيا، «الدولتين اللتين خسرتا الحرب في ١٩١٤-١٨ ضدّ الغرب الرأسماليّ والإمبرياليّ الذي يسيطر عليه اليهود»[٣٦]. وكان ستراسّر، إبّان اعتقال هتلر بسبب محاولة ميونيخ الانقلابيّة عام ١٩٢٣، قد تولّى الكثير من مسؤوليّات القيادة، وكمثل هتلر، قاتل إبّان الحرب معتبراً أنّها التجربةُ المركزيّة في حياته. فهو، وبصوت رومنطيقيّ جريح، صار قوميّاً في الخنادق، وفيها صار اشتراكيّاً، كما قال لجمهور من مستمعيه عام ١٩٢٤ [٣٧].

في تلك الفترة ناشد النازيّون اليساريّون الشيوعيّين وطالبوهم بالتخلّص من «الأعضاء اليهود» والنضال إلى جانبهم، ولم يكن الشيوعيّون عديمي الاستجابة للمناشدة، ما قادهم في أحد الاجتماعات لأن يقترحوا التسوية الآتية: «حسناً، نعمل معاً. أنتم تشنقون اليهود ونحن نشنق باقي الرأسماليّين». وكان لمناشدات الشيوعيّين أن نجحت في مخاطبة بعض النازيّين بحيث أعلن أحد قادة قوّات «العاصفة» (*SA*) أنّه غير مستعدّ لقيادة وحداته ضدّ الشيوعيّين، مُفضّلاً العمل معهم[٣٨]. وحمل الإعلام النازيّ، وكان ستراسّر مسؤولاً عنه، آراء مشابهة، وهو ما شارك غوبلز بحماسة في كتابته وترويجه. لكنّ هذه الصورة عن النازيّة التي كان يعمّمها ستراسّر وغوبلز لم ترق هتلر، فوضع يده على الإعلام، دون أن يُخمد تلك الأصوات. ومع أنّ ستراسّر انتخب نائباً منذ ١٩٢٤، فهو كان أشدّ رفضاً من هتلر للطريق البرلمانيّ والشرعيّ، وللوصول إلى مواقف توافقيّة مع «السياسيّين البورجوازيّين»[٣٩].

على أنّ خلاف هتلر معه بدأ بشقيقه أوتو، حيث خاض الاثنان، في ١٩٣٠، مساجلة شفويّة أقرب إلى المهاترة، طاولت مفاهيم عدّة بما فيها الفنّ والثقافة، لكنّ الأكثر توتّراً فيها دار حول الاشتراكيّة والرأسماليّة الصناعيّة ودور العمّال في ملكيّة المشاريع وإدارتها. فالفوهرر حينذاك اعتُبر مدافعاً عن «صناعيّينا العظماء» لأنّهم شقّوا طريقهم إلى القمّة، وكان ذلك برهاناً على طاقة لا يُظهرها إلّا «عِرْقٌ أعلى»، بما يعطيهم الحقّ في القيادة. وبالنتيجة طُرد أوتو ستراسّر من الحزب، ما أثار تمرّداً احتجاجيّاً نفّذته قوّات «العاصفة» في برلين[٤٠].

وكان لغيورغ آراؤه الاقتصاديّة المؤثّرة، وبدفع منه تبنّى الحزب في ١٩٣٠ موقفاً عُرض في الرايخستاغ يقضي بتأميم الملكيّات الكبرى لليهود ممّن جاؤوا إلى ألمانيا بعد ١٩١٤ بلا تعويض، ولكنْ أيضاً مصادرة كلّ مراكمة للثروة حصلت بنتيجة ظروف طارئة كالحرب والثورة والتضخّم، على أن تستولي الدولة على المصارف فوراً، وأن يُثبّت الحدّ الأقصى للفائدة بـ ٤ بالمئة. وبعد إبداء الاقتصاديّين تحفّظاتهم، نظراً لاستحالة مشروع كهذا، عرض النوّاب الشيوعيّون والاشتراكيّون استعدادهم لدعم الاقتراح النازيّ في الرايخستاغ، ما دفع هتلر وقيادته إلى سحبه[٤١].

ورغب ستراسّر كذلك في تحويل انتخابات ١٩٣٢ إلى حملة «مناهضة للرأسماليّة»، واتّبع استراتيجيّة تقرُّب من اليساريّين، وفي تشرين الثاني من العام نفسه، مع قيام إضراب دعا إليه الشيوعيّون لعمّال المواصلات في برلين ورفضته الحركة النقابيّة، انضمّ النازيّون إلى الإضراب مثيرين رعب البورجوازيّة الألمانيّة. والراهن أنّ ستراسّر ألقى خطاباً «بروليتاريّاً» ضدّ الرأسماليّة في الرايخستاغ في ١٠ أيّار ١٩٣٢، اعتبره هايدن أهمّ إسهامات النازيّة فكريّاً، بحيث إنّ الاقتصاديّ النمسويّ الماركسيّ رودولف هلفردينغ أسرّ له بأنّ الكثير من آرائه مستمدّ من ماركس[٤٢].

لكنْ في ٣٠ حزيران ١٩٣٤ اعتقل النازيّون ستراسّر بتهمة التآمر لقلب الدولة، ثم صُفّي بعد ساعات في زنزانة، في إطار «ليلة السكاكين الطويلة».

كذلك لاح في هذه المنعطفات وجه آخر: إنّه إرنْست روهم الذي، رغم ماضيه العسكريّ، اعتبر أنّ الضبّاط يفتقرون إلى «الروح الثوريّة». وتحت قيادته لها، وإلى جانب انتهاكاتها لليهود

والشيوعيّين، جعلت قوّات «العاصفة» تؤازر العمّال إبّان الإضرابات وفي نزاعات العمل. لكنْ بعد إمساك النازيّين بالدولة في ١٩٣٣ أصيب كثيرون من كوادر «العاصفة» بإحباط سببه نقص التوجّه الاشتراكيّ للسلطة، علماً بأنّ الاشتراكيّة عنت لعديدين منهم النهب المباشر والشخصيّ لثروات الأغنياء واليهود. والحقّ أنّ كثيرين من أعضاء «العاصفة» كانوا عمّالاً ومن خلفيّات عمّاليّة، وكان بعضهم شيوعيّين واشتراكيّين «في الروح والتنظيم» بحيث أطلق عليهم بعض الساخرين تسمية «شرائح لحم البقر»، بمعنى أنّهم رماديّون من الخارج وحُمر من الداخل[٤٣]. هكذا كان روهم وتابعوه من الداعين إلى ثورة ثانية تُبعد النُّخب عن السلطة، معارضاً، مثله مثل الأخوين ستراسّر، علاقة هتلر بالصناعيّين. على أنّ بلوغ السلطة عبر الانتخابات ألغى الحاجة إليه وإلى عصابات «العاصفة» وانتهاكاتها في الشوارع، خصوصاً مع رغبة روهم في إلحاق الجيش النظاميّ بـ«العاصفة» ممّا رفضه هتلر بقوّة[٤٤]، وتعاظم طموحاته التي أثارت، على ما يبدو، خشية الفوهرر. وفي النهاية صُفّي روهم في «ليلة السكاكين الطويلة» التي وجدت من يصفها باستئصال «اليسار النازيّ»[٤٥].

ويبقى أنّ النتيجة الأبرز لحالات التعاون الشيوعيّ - النازيّ أنّها دفعت الجيش والمصارف والقوميّين المحافظين إلى دعم وصول هتلر إلى السلطة بوصفه، كما رأوا، تدجيناً يُبعده عن الشيوعيّين، بينما أكمل الأخيرون المهمّة رافضين، بطلب من موسكو، التحالف ضدّ النازيّة مع الاشتراكيّين الديمقراطيّين الذين وصفوهم بـ«الفاشيّين الاشتراكيّين».

الوفادة السوفياتيّة

باسترجاع تلك المشاريع الثلاثة، المسلم الآسيويّ واليهوديّ والألمانيّ، تلوح المصائر البائسة لأصحابها: علييف وستراسّر وروهم، فيما عانى بوروخوف عقوق وليده الإسرائيليّ. وليس بؤس تلك المصائر بعيداً من الذاتيّة الرومنطيقيّة التي عوّلت عليها تلك المشاريع كسدّ لنقص فادح في الواقع الموضوعيّ.

ففي الفاصل الزمنيّ العريض نسبيّاً الذي صحب تصدّع الإمبراطوريّات القديمة، بين أواخر القرن التاسع عشر وما بعد الحرب العالميّة الأولى، وفي موازاة البحث عن أدوار مضخّمة،

عُظاميّة وإمبرياليّة، استشرى هذا المناخ الشعوريّ والفكريّ في آن واحد. ففي إيطاليا مثلاً، وخلال العقد الأوّل من القرن العشرين، بحسب إميليو جانتايل، أحد مؤرّخي الفاشيّة الإيطاليّة، ظهرت قوميّة جديدة خصوصاً بين المثقّفين، كان أشهر وجوهها غابرييل دانّونزيو، الشاعر والأديب والمغامر الأريستوقراطيّ المشبع بأفكار نيتشه والذي قضى معظم حياته قبل ١٩١٤ خارج إيطاليا. لكنّ من فاق دانّونزيو أهميّةً في بناء تنظيمات جديدة كان إنريكو كورّاديني (وجيوفانّي بابيني) الذي عُرف أيضاً بعدائه للنظام البرلمانيّ فرآه ضعيفاً بذاته وسبباً للانقسام والفساد. وقد شجب كورّاديني المجتمع البورجوازيّ بوصفه غير بطوليّ ومحكوماً في آخر المطاف بالهزيمة تُنزلها به مجتمعات أشدّ تنظيماً وحربيّة. وهو كان أساساً متأثّراً بألمانيا، لكنّه بعد انتصار اليابان على روسيا في ١٩٠٤، اتّجه بأنظاره إلى الشرق فحاول أن يؤسّس ديانة علمانيّة جديدة شبيهة بالشِنتو، ترتكز على ميثولوجيا «الطبيعة والأبطال». وقد اعتقد كورّاديني بأنّ إيطاليا، مثل اليابان، «أمّة بروليتاريّة»، وأنّها قوّة احتياطيّة جبّارة وصاعدة بما يتيح لها أن تتغلّب على القوى «البلوتوقراطيّة» (حكم الأغنياء) المنافسة والمتفسّخة. وفي ١٩١٠ تحدّث عن «اشتراكيّة قوميّة» تجذب الطبقات العاملة من طريق تقديم فرص اقتصاديّة جديدة لها، إمّا في الوطن أو في مستعمرات إيطاليا[٤٦].

وقد خمدت هذه الوجهة نسبيّاً في البلدان التي عرفت بعض الاستقرار إثر الحرب العالميّة الأولى، بيد أنّ خمودها لم يعش طويلاً. ففي الثلاثينيّات وجدت المشاعر والأفكار تلك ما يُحييها في حركات اليمين الفاشيّ وشبه الفاشيّ في أوروبا، وتكرّر الأمر على نطاق أوسع في الخمسينيّات بسبب الصعود العالميّ للاتّحاد السوفياتيّ وكتلته الجديدة، وهما الموجتان اللتان سبق أن تناولناهما جزئيّاً في الفصل السابق. هكذا تعزّز النسق القوميّ - الاشتراكيّ، وتمدّد إلى بلدان كالصين وكوريا وكوبا واليمن وسواها، مدعّماً في الغالب بثنائيّة الدين والقوميّة بعد إخضاعهما لدرجة من التكييف العلمانيّ أو الإلحاديّ، حيث كان «التراث»، بعد إخضاعه لأنواع من الفرز على أسس طبقيّة أو إيديولوجيّة، من أنشط الفاعلين في خدمة المهمّة هذه.

وعلى العموم، تمّ توسيع المسافة الواسعة أصلاً[٤٧] التي تفصل هذا النسق عن النسق الغربيّ الديمقراطيّ ثم الليبراليّ، كما صِيرَ، مرّةً بعد مرّة، إلى أدلجةٍ تصلّبُ تلك المسافة وتمعن في إطالتها. أمّا المقصود هنا بالنسق الغربيّ، الذي أثمر الديمقراطيّة ثمّ الليبراليّة، فمجموع

القطائع (*ruptures*) التي توالت بعيداً من هواجس التوفيق بين ثنائيّات حاكمة. يصحّ ذلك في الإصلاحات الدينيّة التي أنهت احتكار الكنيسة لتأويل النصّ، ومن ثمّ علمنت التعليم، أو في نشأة حساسيّات أدبيّة جافت التصوّر الدينيّ للعالم، وأثمرت الرواية لاحقاً، فضلاً عن التنوير والثورة الصناعيّة وظهور البورجوازيّة وانتصارها.

هكذا فإنّ الثنائيّتين، الدين - القوميّة والقوميّة - الاشتراكيّة، إنّما ترقيان، ولا سيّما ثانيتهما، إلى طريقتين في التعبير عن صعوبة الدخول في الحداثة الرأسماليّة والديمقراطيّة، مصحوبتين بخطابين متفاوتين في إدانة تلك الحداثة وفي تحويل الافتقار إلى شروطها توهّماً للتفوّق الذاتيّ عليها.

العودة إلى... الماضي

هذا النزوع الدمجيّ، وبالأحرى التدميجيّ، وجد في القضيّة الفلسطينيّة مادّته الأهمّ ومصدر تعزيزه الأبرز في عموم الشرق الأوسط، إن لم يكن في «العالم الثالث» كلّه. فهي القضيّة الأكثر تجميعاً للثنائيّات، خصوصاً أنّها تفاعلت، على التتالي، مع النموذجين الفاشيّ والشيوعيّ الأكثر احتضاناً لثنائيّة القوميّة والاشتراكيّة على ما رأينا أعلاه. إلّا أنّ النزوع نفسه هو ما جعل منها حائلاً دون بلورة منظومات إيديولوجيّة وقيميّة بصفتها المستقلّة هذه، لمصلحة تداخل واسع في الانتماءات الحزبيّة و/ أو الفكريّة ممّا سنتطرّق لاحقاً إليه. ولئن كانت قضيّة فلسطين محطّة الحضّ والاستقبال والتزخيم (*galvanization*) لهذه الثنائيّات، فقد كان شعار «العودة»، الذي ربّما جاز وصفه بالأكثر مركزيّة وديمومة بين شعارات القاموس الوطنيّ الفلسطينيّ، أشدّها نبذاً للتناقضات الداخليّة وأكثرها تجميعاً للقوى، ولا سيّما أنّ الوعيين القوميّ والدينيّ يفسحان لـ «عودةٍ» ماضويّة ما مكاناً مركزيّاً فيهما. وإذ يصحّ هذا التقدير على المستويين الخطابيّ واللفظيّ على الأقلّ، فإنّه يضيء التطرّف الرومنطيقيّ الذي انطوت عليه القضيّة الفلسطينيّة لجهة التثبّت على موقف هو، تعريفاً، ماضويّ ومُصرٌّ على تلخيص الواقع.

وهذا المعنى كثيراً ما تكرّر في الكتابات والخطابات الفلسطينيّة والعربيّة، بحيث ورد مصطلح «العودة» في مقدّمة «الميثاق القوميّ الفلسطينيّ» الذي أصدرته منظّمة التحرير الفلسطينيّة،

مع إنشائها عام ١٩٦٤، بكثير من الاستسهال الإجرائيّ الذي تصفه عبارات من قبيل: «وإلى أن تتمّ عمليّة التحرير والعودة...»[٤٨]. وكان أحد التنظيمات الفلسطينيّة التي اندمجت في أواخر ١٩٦٧ لتؤسّس «الجبهة الشعبيّة لتحرير فلسطين» يحمل اسم «أبطال العودة»، ويبدا من المفهوم والمبرَّر أن تعني العودة آنذاك ما هو كثير وعزيز لسكّان طُردوا من بلدهم قبل عقدين. لكنْ كان للناصريّة أن أدت دوراً ملحوظاً في إسباغ قوّة على «العودة» كفيلة بجعلها تتجاوز عودة اللاجئين إلى فلسطين إلى عودة الخريطة والعالم إلى ما كانا عليه قبل ١٩٤٨. فبعد حرب ١٩٥٦ ووحدة ١٩٥٨ مع سورية، اللتين نسبهما الإنشاء النضاليّ إلى «المعجزات»، ألقى الزعيم المصريّ، في ٧ أيلول ١٩٦٠، خطاباً في الأمم المتّحدة رأى فيه أنّ «الحلّ الوحيد في فلسطين، كما هو الحل الوحيد في الكونغو، أن تعود الأمور لسيرتها الأولى وأن ترجع إلى النقطة التي بدأ الخطأ عندها»[٤٩]. وهذا ما عنى، أقلّه في حالة فلسطين، الرجوع إلى ما قبل نشأة إسرائيل، حيث تبدّى الأمر رغبويّةً قصوى طاردة للواقع، خصوصاً في ظلّ المعاندة السائدة للإقرار بوجود إسرائيل أصلاً، وهو ما صاغته تعابير شهيرة هي الأخرى، كـ«الكيان المزعوم» و«الكيان المفتعل» و«المسخ» و«دولة العصابات»، فضلاً عن وضع اسم الدولة العبريّة بين مزدوجين، بحيث بدا من غير الصعب التقاط ذاك التناقض الكامن في إزالة ما هو غير موجود، أو مزعوم في أحسن أحواله.

وكثيراً ما ترافق الحديث عن العودة والتحرير، ولا سيّما في بيئة الجيل الأكبر سنّاً ممّن عاشوا تجربة ١٩٤٨، باسترداد وضع طبيعيّ أوّل كان لقيام الدولة العبريّة أن فصل الفلسطينيّين عنه، وهذا ما وصفه أدب غزير قد تكون قصيدة الشاعر الفلسطينيّ هارون هاشم الرشيد ذائعة الصيت، والتي غنّتها فيروز، «سنرجع يوماً إلى حيّنا»، من أوفى تعابيره. ففي القصيدة هذه هيمنت، فضلاً عن «العندليب»، «رفوف الطيور» و«التلال» و«الحنين» و«الصفصاف».

والحال أنّ النضال القوميّ عموماً، بالمحوريّة التي غالباً ما يوليها لمسألة الأرض، غالباً ما ينحو إلى ترييف الفكر السياسيّ، وخصوصاً ترييف الأدب المشوب بالنوستالجيا، الذي يروح يتفنّن في استعراض أسماء القرى وإعلان خصوصيّاتها وتعلّقه بها وبمواسمها وغلالها الزراعيّة أشجاراً ونباتاً وتربةً[٥٠]. لكنّ المعاني الطبيعيّة الموازية في السياسة إنّما دارت حول قيم الشرف والكرامة والرجولة، وحتّى فترة متأخّرة ترقى إلى أوائل السبعينيّات، ظلّ هذا المفهوم للعودة

والتحرير يغلب على نحو كاسح مطالب محدّدة كالدعوة، مثلاً، إلى تغيير في طبيعة إسرائيل ونظامها. أمّا حين كانت تُذكر «حقوق شعب فلسطين»، فكانت الإشارة إليها تأتي مقرونة بتصفية إسرائيل، أي أن تصبح فلسطين عربيّة بالكامل. وغنيّ عن القول أنّ «السلم العادل» يغدو، والحال هذه، سلماً مع طرف مرشّح للإفناء. أي إنّ الخطاب السياسيّ لم يعدُ كونه رسماً للوحة ملحميّة وقياميّة ومتناقضة ذاتيّاً، لا يؤثّر فيها مرور الزمن وتحوّلات الأجيال الفلسطينيّة المتعاقبة خارج فلسطين التاريخيّة، أو مستجدّات الدولة الإسرائيليّة ومراكمتها أسباب القوّة وسيرورات التجذّر والتبيئة بفعل تتالي الأجيال المولودة فيها. لكنْ لاحقاً، مع صعود الهويّات الدينيّة والطائفيّة والإثنيّة، تعاظمت الهشاشة التي ينطوي عليها شعار «العودة». ففي ظلّ احتدام النزاعات الأهليّة العربيّة وضيق أيّة جماعة (طائفة أو إثنيّة) بالجماعة الأخرى، فضلاً عن معاناة أقلّيّات المشرق، ولا سيّما الأقلّيّة الكرديّة، على يد أكثريّاته العربيّة، وجد الرفض الإسرائيليّ لـ«العودة» مسوّغاته المتماسكة بمعيار موازين القوّة الباردة. وهذا ما كرّسته المرارات المتبادلة الناجمة عن انهيار اتّفاق أوسلو (١٩٩٣) واندلاع الانتفاضة الفلسطينيّة الثانية، التي صدّعت معسكر السلام الإسرائيليّ، وكان قد انقضى عقد ونصف عقد على اتّفاقات كامب ديفيد (١٩٧٨-١٩٧٩) التي أخرجت مصر من الصراع العسكريّ مع الدولة العبريّة وقضت بالبؤس على كلّ رهان على القوّة.

لقد طغت على «العودة»، منذ البداية، ملحميّة رومنطيقيّة دفعتها بعيداً جدّاً من كلّ تناول واقعيّ وعقلانيّ. فكائناً ما كان رقم المهجّرين والمطرودين في ١٩٤٨ ممّن عانوا مأساة صارخة، فإنّهم يبقون جزءاً صغيراً ممّا شهدته الحرب الهنديّة - الباكستانيّة قبل عام واحد فقط (بين ١٠ و١٢ مليوناً)، أو الحرب العالميّة الثانية في أوروبا، ولا سيّما وسطها (بين ١٢ و١٧ مليوناً من الألمان إثنيّاً المقيمين خارج ألمانيا أو على حدودها الشرقيّة). وفي الحالتين تحوّل التعامل مع التهجير القسريّ إلى مسألة «إعادة إسكان» وتوفير للموارد التي يتطلّبها ذلك، علماً بأنّ العداء الهنديّ - الباكستانيّ الذي خلّفته حرب التقسيم كان ولا يزال حادّاً وبالغ الاحتدام. أمّا البلدان العربيّة التي علّقت مصائر مئات آلاف الفلسطينيّين وثبّتتهم في وضع من القهر المتفاوت، فأبقتهم حالة استثناء خارج المواطنة، تكرّس تهميشهم وتبعيدهم، كما تشكّل سبب تهديد لكلّ استقرار تزعم الدول العربيّة الناشئة الحرص عليه[١٥].

فعلى عكس التركيز الإجرائيّ على توطين اللاجئين في بلدان كثيرة أخرى، بعد الحرب العالميّة الثانية وحروب الاستقلال والحرب الباردة، وهو ما طال ألماناً ويهوداً وهنوداً وباكستانيّين وكوريّين وسواهم، تحوّل رفض التوطين إلى شعار نضاليّ، رسميّ وشعبيّ، في المشرق العربيّ. وباستثناء الأردن الذي جمعته وحدة سياسيّة مع جزء من فلسطين التاريخيّة، بقي الهدف الفعليّ خليطاً من الحفاظ على التوازنات الأهليّة (حالة لبنان)[٥٢] والحفاظ على نقاء القضيّة المصحوب بمصادرتها وإدراجها في سياسات السلطة ومصالحها (حالة سورية التي عاملتهم أفضل كثيراً من لبنان، إلّا أنّها لم توطّنهم بما يتعارض مع «حقّ العودة»)[٥٣].

هكذا، ومن خلال ثنائيّة اللجوء والعودة، رُسم للفلسطينيّ وجه البطل الرومنطيقيّ الذي يعيش في معاناة محكومة بالاستحالة. لكنّ ما أضفى بُعداً إطلاقيّاً ولوناً من الأبرشيّة على المعاناة والاستحالة هاتين، أنّ معركة فلسطين في ١٩٤٧ و١٩٤٨ إنّما قامت ضدّ القوى المنتصرة في الحرب العالميّة الثانية التي رعت قرار التقسيم، تماماً كما تشكّلَ التيّار الأعرض من الأفكار والبرامج الحزبيّة المشرقيّة ضدّ «تجزئة سايكس بيكو» التي أنتجتها القوى المنتصرة في الحرب العالميّة الأولى[٥٤]. وكان أبعد من ذلك أنّ مفهوم «العودة»، ومعه مفهوم «التحرير» الذي تنجم عنه العودة، لم يجيبا عن أيّ من الأسئلة المستقبليّة، بحيث رُسّخ معناهما كأمرين من طبيعة ماضويّة ورُبطا بمجموعة من العواطف، كالثأر والانتقام للجرح الذي أنزله اليهود بالعرب. بيد أنّ ما أظهر هذه الماضويّة في العين العربيّة على شيء من الطبيعيّة، مع مرور الزمن وبرودة العواطف، هو المناخ السياسيّ والثقافيّ الأعرض. فمن جهة، ألحّ التطلّب العربيّ على تجميد تلك العواطف عند لحظتها الساخنة الأولى، ومن جهة أخرى، عمل عجز الأنظمة، ولا سيّما المشرقيّة، عن إعطاء بُعد مستقبليّ لاستقلالات بلدانها نفسها. وإذ استمرّت تلك الأنظمة «تقاتل» «الاستعمار» الذي حرصت على تأبيده، وعلى اكتشاف مبرّرها الذاتيّ المفقود فيه، بدا الموضوع الفلسطينيّ، بالطريقة التي رُسم عليها، جزءاً طبيعيّاً من تلك اللوحة.

وبدوره، ظلّ «الثأر» حتّى فترة طويلة نسبيّاً يغذّي القاموس الثوريّ الفلسطينيّ. فقد أُطلق على الجيل الذي باشر الثورة في الستينيّات لقب «جيل الثأر»، وكان من التنظيمات المبكرة التي نشأت «منظّمة شباب الثأر» التي أسّستها «حركة القوميّين العرب»، ونشطت خصوصاً بين فلسطينيّي

غزّة الخاضعة حينذاك للإدارة المصريّة. وكان هذا التوجّه من ثمار تكوين «الحركة» نفسها، وهي التي بنت تنظيماً «يرتكز على النظام الصارم والسرّيّة (...) وكان التأثير الفاشيّ بادياً على نحو مؤلم في هجائيّات حركة القوميّين العرب لـ«الخطر اليهوديّ» وفي رأيها بأنّ الصهيونيّة واليهوديّة متطابقتان. كذلك كان واضحاً في اختيارها للشعار السياسيّ الأساسيّ: «وحدة، تحرّر، ثأر»، وفي صرخة حربها الدامية: «دم، حديد، نار»»[٥٥]. ووفقاً لرواية أبرز قادة «الحركة»، جورج حبش، التي تفسّر استبدال «الحركة» في وقت لاحق شعار «الثأر» في ثالوثها «وحدة، تحرّر، ثأر»، بشعار «استرجاع فلسطين»، فالسبب أنّ «الثأر» «يزعج البعض» و«يُظهرنا وكأنّنا حاقدون في الصميم»[٥٦].

في المقابل، غابت عن منظومة المفاهيم السياسيّة الفلسطينيّة فكرة الحقوق، بوصفها حقوق مواطنين أفراد، غياباً كلّيّاً، ونادراً جدّاً كان الجهد الذي بُذل لإيضاح طبيعة النظام السياسيّ أو الاقتصاديّ الذي ستعرفه فلسطين بعد العودة والتحرير والثأر. وأندر منه ما تناول مصير ملكيّات الأرض الكبرى للبكوات والأفنديّة والوجهاء الفلسطينيّين. وباستثناء العناوين العريضة والعامّة عن «الدولة الديمقراطيّة العلمانيّة» التي طُرحت في السبعينيّات، لم تحتلّ مسائل العلاقة بين العرب واليهود خصوصاً، ولكنْ أيضاً بين المسلمين والمسيحيّين، ما تستحقّه من عناية فكريّة. وإذ آلت رَمَنطقة السياسة إلى إعادة تدويرها أهليّاً («أهلنا» في فلسطين، ولاحقاً في كلّ مكان آخر)، فإنّ هذه النزعة الأهليّة لم تنمّ عن أيّ اكتراث بالهموم الحياتيّة لـ«عرب إسرائيل»، أو للفلسطينيّين في البلدان العربيّة ما دام أنّ المردود النضاليّ والسياسيّ لاكتراث كهذا غائب أو ضعيف. وكان مفهوماً، بهذه المعاني جميعاً، أن تشعّ عاطفيّة يُستعاض بها عن تغييب العناصر الأخرى، فتحلّ تكراريّة شبه دينيّة تشبه الذكر الصوفيّ لاسم الله، وينشأ قاموس يضجّ بمصطلحات «العار» و«العهر» و«الشرف» و«الشرفاء»، وخصوصاً «الاغتصاب»، ممّا يقابله «عشق فلسطين» و«عاشق فلسطين» «والوقوع في حبّ فلسطين»[٥٧].

وبفعل موقعها الدينيّ ورمزيّتها، احتلّت مدينة القدس مكاناً متصدّراً في أدب يجمع بين إنطاق المواضي الميّتة واستعراض عواطف أفقدها التكرار كلّ مناعة أمام الابتذال[٥٨]. وهذه الرَمَنطقة المتعدّدة الأشكال التي صُبغت بها القضيّة الفلسطينيّة، ولا سيّما من خلال شعار «العودة»،

ساهمت، إلى عوامل أخرى، في جعلها نوعاً من الفولكلور المُشاع الذي يسهل على أيّ كان، ولا سيّما إذا كان نظاماً عربيّاً مجاوراً وقويّاً وعديم الرحمة، استخدامه وتوظيفه.

لكنّ أحد جوانب المأساة الفلسطينيّة، المسكوت عنه رغم وطأة حضوره، أنّ الطرف الفلسطينيّ لم يكن مَن يستفيد من الثنائيّات الإيديولوجيّة التي وجدت امتدادها في مطلبي العودة والتحرير. فهنا، نحن أمام مُجمّع من التناقضات يستثمره طرف غير فلسطينيّ، وغالباً ما يستثمره ضدّ الفلسطينيّين أنفسهم[٥٩]. وقد يكون من المفارق أنّ اتّفاق أوسلو، الذي وُقّع عام ١٩٩٣ مع الإسرائيليّين، وفّر لمنظّمة التحرير الفرصة الأولى، وإن الناقصة، التي لم يوفّر الواقع العربيّ مثلها، علماً بأنّ الفلسطينيّين تقدّموا في أوسلو بوصفهم فلسطينيّين، لا بوصفهم عرباً أو مسلمين أو حاملين لإيديولوجيا اجتماعيّة بعينها.

ضعف الموقع التفاوضيّ

واقع كهذا لم يكن مردّه طبيعة الأنظمة السياسيّة العربيّة أو قوّة إسرائيل فحسب، وإن كانت مؤكّدةً مسؤوليّة هاتين الطبيعة والقوّة عن المأساة الفلسطينيّة وتماديها. ذاك أنّ العنصر الأهمّ، الذي وفّر المناخ المناسب لسلوك الأنظمة المذكورة ولاستعراض القوّة الإسرائيليّة، هو الموقع التفاوضيّ بالغ السوء للقضيّة الفلسطينيّة نفسها، وهو ما حرمها منافع الثنائيّات التي نجحت التجارب الأخرى، بما فيها الفاشلة، في جني درجة أكبر من فوائدها. فإلى التأخّر الزمنيّ لظهور الوطنيّة الفلسطينيّة، الذي سهّل قضمها بوصفها جزءاً من كلٍّ (عربيّ، ثمّ إسلاميّ) أكبر، كان الأهمّ في ما يعنينا هنا أنّ فكرة «تحرير فلسطين»، انطلاقاً من مقاومات مسلّحة تعبر الدول القائمة، بدت فكرة هيوليّة في رومنطيقيّتها، تعامِلُ الشعوب والدول كمجرّد إرادات حديديّة تهجس بقتال متواصل، وليس بتاتاً كإمكانات مشوبة بالضعف والتنافر، كما لا تقيم وزناً للحدود الدوليّة أو للتكوينات العصبيّة الحسّاسة للسكّان. وهذه الخارجيّة[٦٠] هي ما استقرّ عليه المشروع الثوريّ الفلسطينيّ لتتأدّى عنه حربان أهليّتان في الأردن (١٩٧٠) ولبنان (١٩٧٥)[٦١]. ولئن ظهر في البيئات النضاليّة مَن يستخدم النموذج الفيتناميّ، بما في ذلك رمزيّة تلقيب عمّان ثمّ بيروت بـ«هانوي العرب»، فهذا ما كان يفصله عن الثورة الفلسطينيّة فوارق ثلاثة حاسمة، أوّلها أنّ الأراضي التي «ستُحرّر» في الجنوب ستُضمّ إلى دولة فيتنام الشماليّة، لا

إلى طرف ثالث، وثانيها، أنّ النظام الفيتناميّ الشماليّ، بتكوينه التوتاليتاريّ، لا يسمح بأيّة حالة اعتراضيّة على سياسته في الجنوب، أمّا الثالث فذاك التورّط المباشر للصين والاتّحاد السوفياتيّ في النزاع، بوصفه مسألة حدوديّة للأولى، وأهمّ بؤر الحرب الباردة يومذاك للثاني.

هكذا ترتّب على شعاري «التحرير» و«العودة»، بعد تحويلهما قوّةً ماديّة مسلّحة، معطوفين على التهميش الذي عاناه الفلسطينيّون في البلدان العربيّة، إطلاق حالة من الفرادات المتورّمة والمتناحرة التي تصدّع محاولات بناء الدول الجارية حينذاك: فهناك الفرادة الفلسطينيّة التي استيقظت مع يقظة الوطنيّة الفلسطينيّة وأضافت إلى صورة اللاجئ الدفاعيّة الصورة الهجوميّة للمناضل، التي لا تقلّ رومنطيقيّة. إلّا أنّ الميول والمخاوف الضدّيّة والشوفينيّة هي التي ربطت، على نحو تبادليّ، بين تلك الفرادة والفرادات العربيّة التي احتكّت بها، والتي رعتها عصبيّات بعينها ليست ضيّقة التمثيل (البداوة في الأردن، والمسيحيّة في لبنان). وكان لصورة المناضل وما يترتّب عمليّاً على نضاله من تماسّ مباشر مع العنف الإسرائيليّ المتفوّق وتلقّي تبعاته أن أرعبت تلك العصبيّات بقدر ما كانت تطمئنها صورة الرسوّ على وضع مستقرّ، بغضّ النظر عن الخلاف في تعريف الاستقرار. وما زاد السوء سوءاً أنّ التململ ومن بعده الانفجار حصلا في ظلّ ثقافة سياسيّة مشتركة لا تقيم وزناً لواقع الدول المدمّجة خطابيّاً في «وطن عربيّ» و«أمّة عربيّة»، وفي ظلّ فهم زائف لـ«الوطنيّة»، عزّزه الاحتكاك باللبنانيّة، يعرّفها كـ«مناهضة للإمبرياليّة» مع إغفال كامل لـ«الوطن» بتسميته وحدوده وإرادات سكّانه.

وبالمجمل، تقودنا أيّة محاكمة صارمة للنتائج إلى أنّ تطوّر القضيّة الفلسطينيّة جاء متوازياً مع إضعاف النسائج الوطنيّة والمجتمعات السياسيّة و/ أو تطوّر الاستبداد وقواه في المشرق العربيّ. فحرب ١٩٤٨ هي التي هلهلت الحكم المدنيّ الناشئ لتوّه في سورية وجعلت نبذ السياسيّين واحتقارهم سهلاً ومشاعاً، بما هيّأ للانقلابات العسكريّة التي افتتحها حسني الزعيم في ١٩٤٩. ويروي سامي الجندي، أحد أوائل البعثيّين السوريّين، كيف أنّ حزب البعث العربيّ الاشتراكيّ الذي أخضع سورية والعراق لاحقاً وحكمهما على نحو حديديّ، إنّما بنى «كلّ بريقه على القضيّة الفلسطينيّة»، قبل أن ينتهي به المطاف «إلى أفدح وأذلّ هزيمة في التاريخ العربيّ عبر العصور»[٦٢]. أمّا طارق البشري، المؤرّخ المصريّ المتعاطف مع القضيّة الفلسطينيّة، فيسجّل أحد «الآثار الهامّة» التي ترتّبت «على العنصر الفلسطينيّ في السياسة المصريّة، وعلى حرب

١٩٤٨»، وهو «بروز الجيش المصريّ كمؤسّسة مرشّحة للقيام بدور هامّ في الحياة السياسيّة (...) والمهمّ هنا الإشارة إلى أن تبنّي الحركة الوطنيّة منذ ١٩١٩ لمبدأ الكفاح السلميّ المشروع كان مُبعِداً للجيش عن القيام بأيّ وظيفة سياسيّة في سياق الحركة الوطنيّة المطالبة بالجلاء». أمّا بعد ١٩٤٨، فـ«برز دور المؤسّسة العسكريّة وصار التسليح من أهمّ قضايا التحرير». ويضيف البشري: «إنّ وضع ما بعد ١٩٤٨ يمكن أن يفسّر مسألة ثانويّة، وهي بروز دور العسكريّين بدلاً من دور رجال القانون الذي كان بارزاً من سنة ١٩١٩ إلى سنة ١٩٥٢»[٦٣]. وفي وقت لاحق، بات ما تردّده بعض الأطراف الراديكاليّة و/ أو المذهبيّة من تعويل على إيران الخمينيّة لـ«تحرير فلسطين» أعلى تعابير قابليّة القضيّة الفلسطينيّة للمصادرة والنفي، فضلاً عن تسمين الأوهام على نحو لا يُبقي من الواقع إلّا أشباحه الغائمة.

والحقّ أنّ الموقع التفاوضيّ السيّئ للقضيّة الفلسطينيّة حيال باقي العرب، قبل أن يكون حيال إسرائيل ذات السلاح النوويّ، هو ما أسّس تلك القابليّة لنفي الفلسطينيّة عن قضيّة الفلسطينيّين، ودمجها في القضيّة القوميّة العربيّة، ثمّ في قضيّة الإسلام السياسيّ، وعلى الدوام في هذا النظام العسكريّ الأمنيّ أو ذاك.

والمعروف أنّ روّاد الهجرة اليهوديّة إلى فلسطين، ومن بعدهم ديفيد بن غوريون ومجايلوه من القادة الصهيونيّين، كانوا الأشدّ إلحاحاً على تصوير النزاع بوصفه «مع العرب» لأنّ فلسطين، وفق العبارة المفتاحيّة الذائعة للصهيونيّ البريطانيّ إسرائيل زَنغويل، «أرض بلا شعب لشعب بلا أرض». وفي وقت لاحق، ولا سيّما بعد جريمة ١١ أيلول ٢٠٠١، سعى أرييل شارون، رئيس حكومة إسرائيل يومذاك، إلى إلحاق الانتفاضة الفلسطينيّة الثانية بالإرهاب الإسلاميّ والبنلادنيّ. ولئن حقّق هذا المسعى نجاحات ملحوظة في انكماش الرأي العامّ الغربيّ عن دعم الحقّ الفلسطينيّ، فقد أعانه في مهمّته الفرح الشعبيّ الذي انفجر في المدن العربيّة وفي المخيّمات الفلسطينيّة لدى نقل التلفزيونات مشهد تدمير برجَي المركز التجاريّ العالميّ في نيويورك.

بلغة أخرى، حصد الفلسطينيّون وقيادتهم أسوأ عائدات التدميج الإيديولوجيّ كما لخّصته الثنائيّات ومهّدت له، فيما حصدت الأنظمة الأمنيّة القوميّة المجاورة أفضل تلك

العائدات، وهذا معطوفاً على الرصيد السالب لخلفيّة تاريخيّة شهدت حالتي تعاطف مُكلفتين، مع الفاشيّة وألمانيا النازيّة قبل الحرب العالميّة الثانية، ثمّ مع الاتّحاد السوفياتيّ وكتلته الشيوعيّة بعدها.

وزاد في تفريغ الموضوع الفلسطينيّ، أخلاقيّاً وسياسيّاً، أنّ مسيرته النضاليّة المديدة لم تقدّم، في مؤسّساته العديدة والمتعدّدة المستويات والمجالات، نموذجيّاً ديمقراطيّاً واحداً، كما يندر الحديث عن قائد أزيح من موقعه لغير داعي الوفاة أو المرض. أمّا حيال المحيط الخارجيّ، فقدّمت المسيرة نفسها أمثلة عدّة على التصادم مع كلّ ما هو ديمقراطيّ و/ أو عادل. ففي الستينيّات والسبعينيّات، رُفعت البندقيّة في وجه الحياة السياسيّة والدستوريّة في لبنان، مستفيدةً من انشقاق أهليّ طائفيّ ومُعزّزة له، وفي التسعينيّات، حظي الغزو العراقيّ للكويت بالدعم والتأييد الفلسطينيّين، ثمّ لاحقاً، في ٢٠١١ والسنوات التالية، حظي بالدعم والتأييد نفسيهما نظام الأسد في سورية. وكان من الواضح في تلك الحالات وسواها أنّ فلسفة المقاومة إنّما تقوم أساساً على كبت «أوضاعنا» الداخليّة وعدم المسّ بتناقضاتها إلّا ما يتّصل منها بالمسألة الفلسطينيّة الإسرائيليّة. وكان ممّا يلازم هذا التوجّهَ فصلُ تلك المسألة عن السياسة (والخلاف والاختلاف) وإبقاؤها في المقدّس والنقيّ المجمَع عليه الذي لا يُناقَش فيه ولا يصحّ الانقسام حوله. فهو، بهذا المعنى، إنّما حُنّط كجزء من العدّة الإيديولوجيّة للأنظمة، بعيداً من الشأن العامّ ومُنزّهاً عن التداول الحرّ تحت وطأة التهديد بـ«الخيانة»، بحيث شكّلت مقاربة كهذه أقصر الطرق إلى تخشيب هذا الموضوع، ودعماً للوعي التآمريّ وأشكال التقيّة والمواربة، وهي غنيّة أصلاً في العالم السياسيّ والثقافيّ العربيّ[٦٤]. والراهن أنّ بعض الصفحات الموصوفة بالنقاء في علاقة تنظيمات «قوميّة» بأنظمة «قوميّة»، لا تنجو هي نفسها من شبهة أمنيّة تنزع عن المُنزَّه تنزيهه. فعلاقة جورج حبش بجمال عبد الناصر، وفق رواية الأوّل نفسه، إنّما مرّت بمحطّتين: في ١٩٥٥، حيث «ساعدتنا علاقاتنا الجيّدة مع عبد الحميد السرّاج [رئيس أجهزة الاستخبارات السوريّة] الذي كان قد أصبح وزيراً للداخليّة في الإقليم الشماليّ من الجمهوريّة العربيّة المتّحدة (أي سورية)، في تنظيم تشكيلات عسكريّة لفدائيّينا في سورية ولبنان». أمّا الثانية، فعبر «علاقات جيّدة بسامي شرف، مدير مكتب الرئيس عبد الناصر، وكنّا على تواصل دائم»[٦٥].

الصهيونيّة والثورة الجزائريّة

والحال أنّ من يراجع الأدبيّات الفلسطينيّة يصعب أن يفوته تأثّران ضارّان بتجربتين شهيرتين في تدميج الثنائيّات، هما الصهيونيّة نفسها والثورة الجزائريّة. فالصهيونيّة تمكّنت، كحركة رومنطيقيّة عنيفة وإجلائيّة، من أن تنجز مهمّة مستحيلة تتعدّى ما أنجزته مثيلاتها من القوميّات الأوروبيّة المتأخّرة: تشكيل أمّة من أطراف جغرافيّة ولغويّة وسياسيّة متعدّدة ومتباعدة جغرافيّاً، و«العودة» بها إلى «أرض الميعاد»، بعد بلوغ هذه المعاناة أعلى درجات توتّرها مع المحرقة النازيّة.

هكذا انتصبت مقابل إسرائيل «العبريّة» الأصول، فلسطين «الكنعانيّة» الأصول، علماً بانعدام كلّ صلة حيّة، فلسطينيّة أو عربيّة، بالكنعانيّين. أهمّ من ذلك أنّ التدميج الدينيّ – القوميّ – الإثنيّ الذي اعتمدته الصهيونيّة وباتت له رموزه و«شواهده»، كحائط المبكى والهيكل الذي دمّره الرومان[٦٦]، وُجد له مقابلٌ عند الفلسطينيّين في المسجد الأقصى وقبّة الصخرة (وكنيسة القيامة عند المسيحيّين منهم). ولئن أبدت الرواية الصهيونيّة الكلاسيكيّة حرصاً فائضاً على كلّ لحظة تخصّها من التاريخين الفعليّ والميثولوجيّ (المكابيّين، ماسادا...)، فقد جعلت الرواية الفلسطينيّة الوليدة لحظات الصدام مع الصهيونيّة أو دولة إسرائيل (دير ياسين، القسطل، الكرامة...) محطّات يستحيل على الذاكرة أن تطويها أو تحوّلها إلى تاريخ، فيما تصدّرت النكبة تلك المحطّات بوصفها نِدّاً للمحرقة. وحتّى يومنا هذا، لا يمرّ يوم من غير أن يستعيد كاتب عربيّ، أو نشرة عربيّة، واحداً أو آخر من تفاصيل المواجهات الحربيّة منذ بدأت الهجرات اليهوديّة إلى فلسطين.

وكانت المؤرّخة الإسرائيليّة إديث زِرتال قد اهتمّت بالموقع الذي تحتلّه استراتيجيّة التذكّر، خصوصاً تذكّر المحرقة في إسرائيل، وفي الصورة الضحويّة عن النفس التي تغيّب شعور الضحيّة بالذنب وترسّخ قناعته باستحالة ارتكابه الشرّ، وبالتالي تعزّز إقدامه على فعل الشرّ دون أيّة معاناة ضميريّة. ففي هذا الإطار يُناط بالتذكّر، ولا سيّما حين تكون مادته دينيّة أو قوميّة، أي مقدّسة ومنزّهة، إبقاء المأساة (وهي هنا المحرقة) حيّةً، بل طاغية، تمتلك القدرة لا على مقاومة الموت فحسب، بل أيضاً على تأسيس وقائع وأعمال تضمن استمرار سلطة الموتى على الأحياء. فـ«المحرقة مبثوثة مباشرةً ومجازاً في الحياة اليوميّة في إسرائيل (...) على ما تكونه

السلطة وإيديولوجيا السلطة. ولقد أُسبغت على هذه السلطة صفة تتعدّى الزمنيّ والتاريخيّ، صفةٌ متعالية ولا تقبل التعبير عنها، مستمَدّة من أعماق التجربة اليهوديّة ومشحونة بالضحويّة اليهوديّة – من جهة، باللاذنب اليهوديّ المطلق وبالعدالة، ومن جهة أخرى، بالعداء الأبديّ لعالم الأغيار، وهذا كلّه يبلغ ذروة تطوّره في [التعامل مع] المحرقة»[٦٧].

من هنا تغدو درجة من النسيان شرطاً ضروريّاً لتطبيع الذات مع العالم المحيط، ولكنْ أيضاً لعدم تخصيص الضحيّة بحقّ يُحجب عن سواه، بما في ذلك عدم إقرار حدود نهائيّة لدولة إسرائيل لمجرّد كونها كذلك[٦٨].

وقبل زِرتال، كانت هنه أرنت قد نبّهت إلى ما اعتبرته «الأسطورة الأقوى» في التجربة اليهوديّة، وهي أنّ اليهود، خلال التاريخ، وعلى عكس باقي الأمم كلّها، «لم يكونوا صانعي تاريخ، بل مُعانِين للتاريخ، محتفظين بنوع من الهويّة أبديّة الصلاح لم يقطع رتابتَه إلّا تقويمٌ زمنيّ للاضطهادات والبوغرومات يساويه رتابةً». وهذا ما يرقى، عند أرنت، وفق تأويل زرتال، إلى إعفاء الضحيّة من مسؤوليّتها، وانتزاع مسائل الهويّة والألم اليهوديّين من التاريخ ومن التاريخيّة عبر إسباغ الماهويّة على الضحويّة اليهوديّة، وهو ما أدّى إلى فصل التاريخ اليهوديّ عن التاريخ الأوروبيّ والعالميّ وأوجد حالة ذهنيّة سمّتها أرنت «اللاصلة بالعالم» (*worldlessness*)[٦٩].

لكنّ الفارق الكبير بين الحركتين، اليهوديّة والفلسطينيّة، وهو ما يظهر خصوصاً على المستوى الإنجازيّ، أنّ الوطنيّة الفلسطينيّة، التي تأخّرت ولادتها زمنيّاً، بدت دائماً مهيضة الجناح مؤسّسيّاً بالقياس إلى ما أنجزته مبكراً حركة صهيونيّة تشرّبت بعض التقاليد الأوروبيّة، بدءاً بإنشاء الجامعة العبريّة في القدس (١٩١٨) والهستدروت (١٩٢٠) وبرلمان الييشوف (١٩٢٠) الذي اعترفت به سلطات الانتداب البريطانيّ في ١٩٢٦، قبل اعتراف عصبة الأمم بتمثيل «المنظّمة الصهيونيّة العالميّة»، والتي ما لبثت في ١٩٢٩ أن أنشأت «الوكالة اليهوديّة» فعاملتها تلك السلطات بوصفها حكومة الييشوف. وهذا ما كان مسنوداً، ضمناً أو علناً، بوعد بلفور، وبما تبيّن لاحقاً من موافقة دول العالم القويّة كلّها على قيام دولة عبريّة. ولئن كان تأثير الدول والمؤسّسات الفاعلة دوليّاً لا يحتاج إلى برهان، يبقى أنّ الرغبة العربيّة في ردّ المهانة النرجسيّة التي مثّلها هذا التحدّي، ضاعفت التركيز على الدور الاستعماريّ والإمبرياليّ دون سواه.

بيد أنّ التأثير الثاني الذي كانت الجزائر مصدره، فعملَ في اتّجاه مشابه من حيث الانضواء في ذات نقيّة خالصة. فهنا، أيضاً، وبالاستفادة من خليط دينيّ – قوميّ (إثنيّ)، مطعّم بالاشتراكيّة عند نخبة «جبهة التحرير»، طُرحت «العودة» إلى ما قبل الاستيطان الفرنسيّ، كائنةً ما كانت الأكلاف والتضحيات. وبالفعل، فمنذ البدايات الأولى لفكرة المشروع الثوريّ الفلسطينيّ، عوملت حركة «فتح» معاملة خاصّة، فدُعيت إلى حضور الاحتفالات باستقلال الجزائر عام ١٩٦٢. وقد وافق الرئيس آنذاك أحمد بن بيلا على إقامة مكتب لفلسطين في بلاده، تولّاه أحد أبرز قادة الحركة، خليل الوزير (أبو جهاد)، بعد افتتاحه الرسميّ في أيلول ١٩٦٣. وكان أن عزّز الوزير علاقاته بقادة الدولة حديثة الاستقلال، فتطوّع ٤٠٠ أستاذ فلسطينيّ للتعليم هناك، وهو العدد الذي سريعاً ما ارتفع إلى ألف، كذلك حُجز ١٥٠ مقعداً في الجامعات الجزائريّة لطلبة فلسطينيّين. وكان لهؤلاء الأساتذة والطلبة أن بنوا شبكة للتطويع في «فتح»، بينما درّب الجيش الجزائريّ، صيف ١٩٦٤، ما بين مئة ومئتي فلسطينيّ على حرب العصابات[٧٠].

ولم يكتم التنظيم الفلسطينيّ الوليد تأثّره بالحرب الجزائريّة ونظريّاتها، إذ أكّدت تلك التجربة «المجيدة» صحّة «إيماننا» بأنّ الكفاح المسلّح الذي يوحّد القاعدة الشعبيّة وينظّمها ويخلق منها كوادر ثوريّة واعية وفعّالة هو العامل الأساسيّ في «توحيد الجهد العربيّ». فالعمل، كما أضافت «فتح»، يتقدّم على النظريّة، فيما الممارسة تتطوّر من خلال تجربة الخطأ والصواب. ذاك أنّ «فتح»، بحسب الوزير، آثرت أن تتعلّم السباحة بنزولها إلى الماء، وأنّ تتعلّم الحرب بخوضها[٧١].

لكنّ الإصرار «التطهيريّ» الذي أعلنه الجزائريّون، ولا سيّما حيال المستوطنين الفرنسيّين، وجد ما يسنده في إقامة الأكثريّة الساحقة من الجزائريّين على رقعة أرض واحدة، وهو تعريفاً ما لم توفّره حال الشتات الفلسطينيّ.

هكذا كان لتراكم العناصر السالبة أن حدّ من تفعيل التأثّر النظريّ بالتجربتين الصهيونيّة والجزائريّة، فلم يكن بلا دلالة أن لا تذكّر بهما معركة الكرامة في آذار ١٩٦٨، التي اعتُبرت التأسيس العسكريّ للمقاومة الفلسطينيّة. فهي جاءت، في المقابل، تكراراً حَرفيّاً، ولو مصغّراً، لمعركة عبد الناصر في السويس عام ١٩٥٦، من حيث تحويل الهزيمة إلى انتصار عزّ بلوغه. فتلك المقاومة، بعدما تجاهلت دور الجيش الأردنيّ في المعركة،

واحتكرتها وحدها، حوّلت التفاوت في أعداد القتلى، وتدمير مخيّم الكرامة، وأسر نحو من ١٥٠ فدائيّاً، إلى مكسب سياسيّ من عيار تاريخيّ[٧٢]. لكنّ الثورة الفلسطينيّة، بعد تلك المعركة وما استجرّته من إقبال واسع لشبّان عرب غير فلسطينيّين على التطوّع فيها، بدت كأنّها تستعيد عبثاً مرحلة الجهاد العابر للدولة الوطنيّة كما نشأ بعد الحرب العالميّة الأولى وانهيار السلطنة. فحينذاك، ولم تكن الحدود قد استقرّت، عرف «العمل الوطنيّ» رجالاً كشكيب أرسلان وفوزي القاوقجي وعزّ الدين القسّام ممّن لم تعوزهم رومنطيقيّة وجدت في عبور الحدود وتحدّيها أحد أبرز تعبيراتها. وفي ذلك كلّه بدت الثورة كمن يدلّ على الاحتمالات الفقيرة التي يتيحها الحاضر مقابل الخصوبة الرومنطيقيّة التي يمتلكها توهّم استرجاع الماضي.

والواقع أنّ «التحرير»، بمعناه المتداوَل، أنهتْه حرب ١٩٦٧ التي نقلت التركيز إلى «استعادة الأراضي التي احتُلّت». لكنّ هذه الانتكاسة الكبرى التي أطاحت أحد أبرز أركان النظريّة القوميّة (تحرير فلسطين) جاءت بعد ستّ سنوات على انتكاسة لا تقلّ إيلاماً تأدّت عنها إطاحة ركن آخر (الوحدة العربيّة)، بانفصال سورية عن «الجمهوريّة العربيّة المتّحدة» التي عُوّل عليها أن تكون «كمّاشة» حول الدولة العبريّة. وهذا ما طعّم الشعور المأسويّ الذي يحيق بالقضيّة الفلسطينيّة، وبالنظريّة القوميّة عموماً، كما تناولناه في الفصل السابق، بمزيد من الحدّة والاحتدام حتّى ليجوز القول إنّ التاريخ السياسيّ الفلسطينيّ والقوميّ ما هو إلّا تاريخ المرارات والاستحالات.

وكان لخطّ التداعي هذا أن وجد تتويجه مع انهيار المعسكر السوفياتيّ واشتراكيّته، خلال ١٩٨٩-٩١، مُطلقاً قدراً آخر من الآثار الفتّاكة، تبعاً للعلاقة الوثيقة بذاك المعسكر، وجزئيّاً بفكرته الاشتراكيّة[٧٣]. وفي هذه الغضون جاء غزو صدّام حسين للكويت عام ١٩٩٠ والحرب التي نجمت عنه، ومعها القطيعة التي نشأت بين المشرق والخليج، لتكسر الإجماع اللفظيّ العربيّ والإسلاميّ حول القضيّة الفلسطينيّة. وهذا، في عمومه، ومعطوفاً على الحربين الأهليّتين في الأردن ولبنان والصلح المصريّ - الإسرائيليّ، إنّما صبغ المسيرة الفلسطينيّة بعجز استثمره النظام السوريّ وشحذه كي يخوض ضدّها معركة التصفية الأخيرة في الثمانينيّات. بعد ذاك تولّى «حزب الله» اللبنانيّ، وهو ما سنعود لاحقاً إليه، عزل المقاومة الفلسطينيّة

وحلفائها عن فكرة «المقاومة» نفسها التي احتكرها وحده مذّاك واستمرّ في احتكاره لها حتى حرب غزّة في ٢٠٢١.

العيش في الأسطورة

مع انسداد كهذا أبداه الواقع مبكراً، تعاظمت أَمْثَلَة العيش في الماضي، لتتحوّل تلك الإقامة السعيدة، كما يمارسها خصوصاً «الشهيد» و«الأسير» و«المُشتبك»، إلى ما يشبه اكتفاءً ذاتيّاً مغلقاً تتولّى فيه الأسطورة ابتلاع من أسطروها. ذاك أنّ الأسطورة ذات فعاليّة أفيونيّة، ومن خلال العيش فيها تتراءى للعائش إمكانيّة ترهينها هي نفسها، أو كما يكتب مؤرّخ الأديان الرومانيّ ميرسيا إيلياد: «بمجرّد الاستماع إلى أسطورة، ينسى الإنسان شرطه الترابيّ (...) [ينسى] وضعه الخاصّ ويُصعّد إلى عالم آخر، إلى عالمٍ ليس عالمه الصغير والفقير الذي يعيشه كلّ يوم». ولهؤلاء الذين يعيشون في الأسطورة، «تكون الأساطير «صحيحة» لأنّها «مقدّسة»، ولأنّها تُخبرهم عن كائنات وأحداث مقدّسة. وبالتالي فعبر تلاوة الأسطورة، أو الاستماع إليها، يستأنف المرء التواصل مع المقدّس ومع الواقع، وبفعله هذا يتعالى على الشرط الترابيّ»[٧٤].

وهذا إنّما يحوّل الانفصال عن الواقع إلى واقع قائم بذاته، مضفياً على من يعيش في الأسطورة إطلاقيّة تتعدّى نسبيّته ونسبيّة حياته الفعليّة، أكان انتساباً إلى عوالم وأفكار موازية أو بديلة لكنّها مطمئنة، أم على شكل ثقافيّ يتيح لصاحبه الشكّ في ما هو «ظاهريّ» و«سطحيّ»، لأنّه وحده من يحوز المعرفة بالعمق الخفيّ للأشياء. وإذ يتأدّى عن هذا الوعي تدميج «العرب»، قفزاً فوق واقع حدودهم ودولهم ودورات حياتهم المستقلّة، تغدو فكرة فلسطين وطناً بديلاً يلبّي إحدى مهمّتين أو المهمّتين معاً: امتصاص طاقات كان في الوسع توظيفها في تغيير الأوطان القائمة، وهو ما سنراه لاحقاً في الحالة السوريّة خصوصاً، وتمكين سياسيّ لجماعات داخل تلك الأوطان تصعب البرهنة على انشدادها الفعليّ إلى الموضوع الفلسطينيّ، وهي غالباً حالة لبنانيّة دون أن تقتصر على لبنان.

كذلك كان من أسوأ آثار التمركز حول القضيّة الفلسطينيّة، المكتفي بذاته وبصوابه، هذا الإغفال للعالم وحركة قواه وتوازناتها[٧٥]، أو ما أسمته أرنت، كما أشير قبلاً، «اللاصلة بالعالم»،

وتضييق نطاق الزمن على النفس بحيث يغدو مجرّدَ عيش في حالة من الحرب الدائمة المديدة. فهناك زمن الصمود، وزمن التحدّي، وزمن الانتصار، فيما العالم، الذي لا يحضر إلّا بوصفه ساحة لاستعراض تلك الأزمنة، لا يُتَلقّى ولا يُفهم إلّا هكذا. وفي موازاة هذه الأسطرة التي تبتلع مؤسطرها، طوّرت الأدبيّات الداعمة لقضيّة فلسطين[٧٦] ديناميّات امتداح ذاتيّ تشي بطرد التاريخ والواقع الموضوعيّ معاً من كلّ حساب. فهناك نظريّة الفرادة التي أسبغت على تلك القضيّة ويستمرّ التمسّك بها إلى اليوم، في تجاهل بعيد، أو في تأويل مُحوَّر، لكامل تاريخ الاستيطان في أميركا وأفريقيا وآسيا وأستراليا. بيد أنّ التجاهل الذي تسببه الفرادة يطاول أيضاً آلاماً وخسائر جبّارة عانتها شعوب كثيرة في ظلّ الانكسارات الإمبراطوريّة، مُصادراً سيولة التاريخ لمصلحة تاريخ مزعوم تغلب عليه الماهوية والأسطرة. فبالعودة إلى حالة واحدة ممّا سجّله انهيار الإمبراطوريّة النمسويّة - الهنغاريّة، وهي حالة هنغاريا، نجد أنّ معاهدة تريانون (١٩٢٠) أفقدتها، دفعة واحدة، كلّاً من سلوفاكيا وفوجفودينا وكرواتيا، وجزءاً من سلوفينيا وروثينيا وبرغنلاند وترانسلفانيا، وكانت كلّها أجزاء من هنغاريا التاريخيّة، لتتوزّع هذه الأراضي على الدولتين الجديدتين يوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، وعلى دولة رومانيا التي وُسّعت كثيراً، وعلى النمسا نفسها. ولا تزال الذاكرة الطريّة تتذكّر أنّ التسعينيّات شهدت اختفاء ثلاث دول هي الاتّحاد السوفياتيّ ويوغسلافيا وتشيكوسلوفاكيا، فضلاً عن ألمانيا الشرقيّة، فيما وُلد، أو أعيد اختراع ١٤ بلداً جديداً.

وهناك أيضاً نظريّة «القضيّة المركزيّة» عربيّاً التي وُصفت بها القضيّة الفلسطينيّة، فيما كان تصدّع العالم العربيّ، والتصدّع الأهليّ في كلّ واحد تقريباً من بلدانه، يلغيان فكرة المركز من أساسها تبعاً لالتغاء فكرة المحيط ذاته. فوق هذا، وجّه التصدّع الأهليّ ضربات قاصمة إلى الأفكار القوميّة المنشأ التي تفترض التضافر حول أيّة «قضيّة مركزيّة»، منتصراً لنظرة إلى المنطقة بوصفها هويّات تتأرجح بين التناحر والتعايش القلق[٧٧].

أمّا النظريّة الثالثة عن كون تلك القضيّة «بوصلة» ترشد إلى المواقف والمصالح والاستراتيجيّات على أنواعها، ومعياراً تقاس على أساسه المواقف من العالم، فكانت السياسات الرسميّة العربيّة التي تعمّمها هي نفسها التي تكذّبها في صورة يوميّة. وعلى الذاتيّة المنتفخة والعمياء هذه ترتّب تأرجحٌ حادّ بين الأقاصي والأضداد تتكوّن منه تعريفاً الذهنيّة الملحميّة والرومنطيقيّة. فبالعودة

مثلاً إلى ١٩٦٧ وموقعها المركزيّ في تاريخ الألم الفلسطينيّ والعربيّ، نلاحظ أنّ الهزيمة احتلّت مكانها بوصفها ولّادة النقائض القصوى، أي أشدّ قوى الاحتدام الرومنطيقيّ في تاريخ المشرق الحديث، بحيث غدت الحالةَ الوجدانيّة الأكثر إنتاجاً لنظريّات التآمر والمظلوميّة: فهي جاءت هزيمةً للناصريّة التي رفعت الآمال إلى السماء، فأعدمت، في ما أعدمته، «تحرير فلسطين». إلّا أنّها، من جهة ثانية، أطلقت القوى الإسلاميّة الأشدّ راديكاليّة وتطرّفاً وزعماً لـ«التحرير»، وأطلقت معها، وعلى هوامشها، قوى وأفكاراً يساريّة لا تقلّ، ولو من مصادر نظريّة أخرى، تطرّفاً وحربيّةً. وتجلّت صورة التوازي بين حجم الهزيمة المدوّية والمنطق الانتصاريّ في الردّ عليها في «لاءات الخرطوم» الشهيرة (لا صلح ولا اعتراف ولا تفاوض) التي توصّلت إليها القمّة العربيّة بعد أقلّ من شهرين على الهزيمة.

وفضلاً عن نزعة مراكمة الانتصارات المزعومة، غالباً ما تلوح إسرائيل، في الإعلام العربيّ، وخصوصاً منه الراديكاليّ، «مأزومة». وإذا صحّ أنّها ليست بمنأى عن أزمات كبرى وعميقة، دلّت إليها خصوصاً مواجهات ٢٠٢١، إلّا أنّ هذا لا يعني تلقائيّاً توافر القدرة على تثمير الأزمات الإسرائيليّة والإفادة منها. وليس قليل الدلالة أنّ التشديد الرائج عربيّاً على الأزمات تلك غالباً ما يترافق مع تحليق طائرات إسرائيليّة في سماء هذه العاصمة العربيّة أو تلك من دون أن يلقى أيّ ردّ. لكنْ، وبما تستحقّه الذات المتضخّمة من تحدّيات تناظرها حجماً، يواجه الفلسطينيّون والعرب، تبعاً للتصوير إيّاه، عدوّاً يضمّ الصهيونيّة المدعومة بالإمبرياليّة وبالرجعيّة، مع تعديلات في ترتيب مكوّنات الأعداء وأسمائهم[٧٨]. إلّا أنّ ضخامة هذا العدوّ لا تعود عليه إلّا بالفشل المهين.

والحقّ أنّ هذه السرديّة التي حملتها الحقبة العسكريّة، القوميّة – الاشتراكيّة، مثّلت انعطافاً عن الرواية الاحتقاريّة التي سادت في ظلّ أنظمة الأعيان العرب، والتي تملك طاقة دراميّة محدودة، حيث الصهيونيّة حفنة من اليهود، «شذّاذ الآفاق»، وحيث الإعجاب بادٍ بالدول الغربيّة وبالتبعيّة لحكّامها. وهو انتقال يمكن ردّه إلى أسباب بعضها كامن في التحوّل الإيديولوجيّ من ثنائيّة القوميّة والدين فحسب إلى ثنائيّة القوميّة والاشتراكيّة من دون التخلّي عن الثنائيّة الأولى، لكنّ بعضها الآخر كامن في تعاظُم التقهقر العامّ المصحوب بتعاظم القهر الرسميّ لشعوب المشرق العربيّ والناتج منه إلى حدّ بعيد.

مسألة القيم وتغريب الوعي

أبعد من ذلك ما طاول القيم، حيث عجزت الثورة الفلسطينيّة، في هذا التمحور الذاتيّ والخرافيّ في آن واحد، عن إحداث أيّ تغيير في نظام القيم الأوّليّ والفقير الذي ورثته[٧٩]. وهو ما أجاز للبعض تصنيفها كامتداد لأنظمة «حركة التحرّر العربيّة» التي اعتبرت، وفق وصف مبكر للمثقّف السوريّ الراحل صادق جلال العظم، «البنيانَ الثقافيّ الفوقيّ، بما فيه من عادات ذهنيّة متخلّفة وقيم تعود إلى عصر البداوة والإقطاع وعلاقات إنسانيّة غاية في التخلّف (...) جديراً بالاحترام والإجلال، وأحاطتْه بهالة من القدسيّة»[٨٠]. وعلى مدى فترة طويلة لم تنته كلّيّاً، تُركَ للشعر أن يؤدي دوراً أساسيّاً في صياغة قيم الصراع مع إسرائيل والغرب، فجاء ذاك الإسهام شحنة شعوريّة ملتهبة تضجّ بكلّ نزوع عنصريّ أو جنسويّ ممكنٍ لا يتيحه إلّا النطق بلسان الهمّ الفلسطينيّ بناءً على القداسة التي يُكنّى بها.

فقد حُوّلت «فلسطين» إلى أرض ميعاد عربيّة، تصنع فوجاً بعد فوج من الكتّاب والأدباء والفنّانين الذين يعيدون صنعها بصفتها تلك، فيما يسلّحهم الولاء لها بالسلاح الذي كثيراً ما تمتنع المواهب عن توفير الدليل عليه. هكذا غدت قصائد بعض أهمّ الشعراء العرب المعاصرين شهادة دامغة على انحطاط جزء معتبر من هذا الشعر نفسه. فالشاعر السوريّ نزار قبّاني، وهو أكثر شعراء النصف الثاني من القرن العشرين ذيوعاً، خاطب في قصيدته «الحبّ والبترول» أميراً خليجيّاً مفترضاً، باحثاً عن ملذّاته في باريس، فاتّهمه بـ «دفن ثاراته» و«بيع القدس» والتغاضي عن أنّ إسرائيل «أجهضت شقيقاته» وهدمت «منازلنا» وحرقت «مصاحفنا» وصلبت على الأشجار «سلالاته». لكنّه، فوق هذا، رأى في الأمير «جَمَلاً من الصحراء لم يُلجَم» يأكل الجدريّ «منه الوجه والمعصم». أمّا الشاعر اليساريّ العراقيّ مظفّر النوّاب، وفي قصيدة كثيراً ما ذاعت بعنوان «القدس عروس عروبتكم»، فعيّر العرب بكونهم «أولاد القحبة» لأنّهم لم يُنجدوا القدس وتركوا «كلّ زناة الليل» يدخلون «إلى حجرتها». ولم يتعفّف الشاعر عن أيّ كليشيه عاميّ وجنسويّ وبذيء، من «الملك المرتكب السفلس» إلى من يشرب «بجماجم أطفال البقعة». ولمّا كان لا بدّ من الاحتكام إلى نقاء طبيعيّ يعادل هذه القذارة في السياسة والاجتماع ويردعها، رأيناه يحتكم إلى «الصحراء العربيّة كي تحكم فينا». لكنّ الشاعر المصريّ أمل دنقل

وفي قصيدة لا تقلّ، هي الأخرى، ذيوعاً، اختار أن يردّ شعريّاً على معاهدة كامب ديفيد المصريّة- الإسرائيليّة. هكذا، تحت عنوان «لا تصالح»، المستَلهم ممّا يُفترض أنّه وصيّة كليب للزير سالم في «حروب البسوس» في العصر «الجاهليّ»، طالب العرب بأن لا يصالحوا كائناً ما كان المعروض عليهم. فـ«إنّها الحرب/ قد تُثقل القلب/ لكنّ خلفك عار العرب». ومن هذا العار «أنّك» إذا صالحتَ «كيف تنظر في عيني امرأة/ أنت تعرف أنّك لا تستطيع حمايتها/ كيف تصبح فارسها في الغرام؟». وبعد نصائح من نوع «اروِ قلبك بالدم/ اروِ التراب المقدّس/ اروِ أسلافك الراقدين»، يحدّد لنا الشاعر شروطه للصلح التي تشبه في استحالتها استحالة المصالحة الجاهليّة المزعومة. ذاك أنّ الصلح يمكن أن يحصل بعد أن «يعود الوجود لدورته الدائرة/ النجوم لميقاتها/ والطيور لأصواتها/ والرمال لذرّاتها/ والقتيل لطفلته الناظرة».

والحال أن تولّي الشعر مهمّة التعبير عن القيم لعبة محفوفة دوماً بالمخاطر، إلّا أنّها تطرح ضعف القيم كاحتمال جدّيّ لا ينقذه الحقّ الأصليّ الكامن فعلاً في القضيّة الفلسطينيّة. وبهذا التماهي ذي الطبيعة الشعريّة مع الألم الفلسطينيّ، ارتفعت دوماً نسبة الأيْقَنَة على حساب الأنسنَة. وهذا، على الأرجح، ما يفسّر بعض أوجه تلك الأولويّة، التي أشار إليها كثيرون، والتي تعطى لفلسطين القضيّة على حساب الفلسطينيّ الإنسان، مُضعفةً التمثيل الأدبيّ والفنيّ للمعاناة الفلسطينيّة.

وقد حاول الشاعر الفلسطينيّ محمود درويش في النصف الثاني من عمره الشعريّ أن يقدّم صورة أخرى تغاير تلك التي قدّمها في النصف الأوّل، فتؤنسن قضيّة الفلسطينيّ وتبعدها عن الملحميّة الرائجة. وإذ أصرّ مريدو القضيّة على تثبيته في طوره الأوّل مرموزاً إليه خصوصاً بقصيدة «سجّل أنا عربيّ»، فإنّه حرص على الانفكاك عنه ومحاولة الانتقال إلى قول شعريّ وحياتيّ جديد. فالفلسطينيّ إنسان من لحم ودم، وليس أسطورة، وهو يحبّ الحياة العاديّة و«احتساء القهوة» والعيش المتخفّف من أثقال الاحتلال والقهر على أنواعه. هكذا مثلاً لم يكن بلا دلالة أن يهزّه عميقاً صعود «حماس» وسطوتها كتتويج لذاك الفهم السائد للقضيّة كما شارك هو نفسه في اعتناقه وتعميمه («كم كذبنا حين قلنا نحن استثناء؟»)، وأن يقيم في رام الله ويقصد حيفا في أواسط ٢٠٠٧، ما جرّ عليه كمّاً هائلاً من الانتقادات الحادّة، بل الشتائم المشكّكة فيه[٨١].

وقبل درويش، قدّم الكاتب الفلسطينيّ الإسرائيليّ إميل حبيبي محاولة مغايرة للبطوليّ والأسطوريّ في عمله الروائيّ «الوقائع الغريبة في اختفاء سعيد أبي النحس المتشائل» (١٩٧٤)، متأثّراً بفولتير وببطله المضادّ كانديد. لكنّ بطل حبيبي المضادّ والمهزوم، يصطبغ ذكاؤه بالغباء، ووطنيّته التي تعاني وطأة العنصريّة الإسرائيليّة بانسحاقه الشخصيّ الذي لم يردعه عن العمل مرّةً مخبراً للسلطة الإسرائيليّة. إنّه الحائر والضائع الذي تهزمه حياة ساحقة، شخصيّة وعائليّة وسياسيّة، لا مكان فيها للانتصارات والآمال. لكنْ ما إن منحت دولة إسرائيل حبيبي أرفع جوائزها للأدب عام ١٩٩٢، حتّى تعرّض لحملة هجاء وتخوين لازمته حتّى رحيله بعد أربع سنوات.

وأزمة القيم هذه لم تتطوّر بعيداً من ديناميّات الامتداح الذاتيّ الثلاث، الفرادة والمركزيّة والبوصلة، التي جعلت «القضيّة»، كأيّ كائن بالغ الانتفاخ وذي تمركز ذاتيّ مطلق، لا تجد قيماً خارجها. هكذا تولّت تبويبَ البلدان والشعوب ومسائلها ومدى أهمّيّة تلك المسائل، من غير أن تُسأل البلدان والشعوب رأيها في ذاك التبويب. وأخطر ما انجرّ سياسيّاً عن هذه المصادرة أنّ شعوباً خاضعة لأنظمة عسكريّة ديكتاتوريّة وقوميّة كان يسلّحها الاتّحاد السوفياتيّ وبلدان كتلته، ويلقّنون جيوشها عقيدتهم العسكريّة، كما يلقّنون مخابراتها فنون التعذيب، ويدافعون عنها في مجلس الأمن، كحال مصر الناصريّة والعراق وسورية البعثيّين، صارت مطالَبة بأن تعتبر البلدان الغربيّة عدوّها تبعاً لموقف هذه الأخيرة من القضيّة الفلسطينيّة. وهذا ما تأدّى عنه أيضاً توسيع المسافة، وهي كبيرة أصلاً، بين نُخب تلك الشعوب ومفاهيم الديمقراطيّة والليبراليّة وقيمها، ومن ثمّ اغتراب الوعي بالمعنى الذي يقود إلى انفصال المنتِج عن إنتاجه وعن محيطه ونفسه. ولهذا كان كلّ تملّكٍ لهذه النفس الوطنيّة، أو كلّ استحواذ عليها (سقوط صدّام حسين، الثورة السوريّة، إلخ) يخفض أهمّيّة الموضوع الفلسطينيّ في وعي تلك الشعوب وسلوكها السياسيّ، فيما يضع القضيّة الفلسطينيّة في تعارض مع الثورات وأعمال التغيير.

فإذا كانت الصراعات الأهليّة التي انفجرت من حول الثورة الفلسطينيّة في السبعينيّات قد أظهرت قابليّة القضيّة للانقلاب إلى محض نزاعات داخليّة في المشرق، وليس مع أنظمة «رجعيّة» فحسب، فإنّ إجماليّ الموقف الفلسطينيّ من الثورات العربيّة، وخصوصاً الثورة السوريّة (٢٠١١)، أكّد ضعف قابليّة الثورة الفلسطينيّة نفسها، وبسبب الانتفاخ الذاتيّ الأسطوريّ، لامتلاك بُعد قيميّ وإنسانيّ. وهو ما يُستدلّ عليه أيضاً، وتحت تأثير احتكار الاستضحاء، في أنّ

مأساتين كالكرديّة التي عرف العراق بعض أبرز فصولها، وكان مرتكبوها عرباً، والأرمنيّة التي نُفّذت على الأراضي السوريّة وكانت أبكر جرائم الإبادة في القرن العشرين، لم تحظيا بتعاطف عربيّ، أو حتّى باهتمام ملحوظ.

لكنّ ضعف القيم اتّخذ أشكالاً أخرى أشدّ تعقيداً، وفي الآن عينه أوثق صلة بثنائيّتي الدين والقوميّة والقوميّة والاشتراكيّة ممّا سنعود إليه في فصل لاحق. فتبعاً لعوامل يتصدّرها العامل الفلسطينيّ والشروط الأكثر ملاءمة لمواجهة إسرائيل، شهدت الاصطفافات الإيديولوجيّة لبعض مثقّفي المشرق تحوّلات كبرى حملت ماركسيّين إلى القوميّة العربيّة[٨٢] وقوميّين عرباً إلى الماركسيّة، قبل أن تحمل ماركسيّين وشيوعيّين، خصوصاً بعد انتصار ثورة ١٩٧٩ الإيرانيّة، إلى الإسلام.

وتضاؤل القيم، وهي تعريفاً نسبيّة، في ظلّ الاستعداد الجارف لاحتضان ما يتبدّى في لحظةٍ ما طاقةً خلاصيّة مطلقة تمتلكها أديان سياسيّة معلمنة، لا يترك مكاناً لتلقّي الذات أو العالم سياسيّاً. وكان المثقّف والسياسيّ الفلسطينيّ الإسرائيليّ عزمي بشارة ممّن أشاروا إلى هذه الظاهرة، فسمّاها «سمة دائمة لحركة التحرّر الوطنيّ الفلسطينيّ»، وهي «أنّ التخلّي عن البرامج والأهداف السياسيّة لم يعنِ أبداً التخلّي عن الشعارات (...) فالشعار يتحدّث عن التحرير والعودة، وفي الوقت نفسه، يعرض مَن يرفعه برنامجاً يقوم على الاعتراف الضمنيّ بما هو أقلّ. ويبقى الكلام دائراً، في الوقت نفسه، على التحرير». ويضرب بشارة مثلاً معبّراً: «القيادة تتطلّع إلى دولة في الضفّة [الغربيّة] والقطاع فحسب، وهذا هو حلّ الدولتين (...) ومع ذلك ما برح الكلام يدور على حقّ العودة للّاجئين الفلسطينيّين إلى ديارهم، مع أنّ القيادة الفلسطينيّة تبنّت حلاً لا يتضمّن هذا الحقّ»[٨٣].

ويذهب الكاتب الفلسطينيّ-السوريّ ماجد كيّالي أبعد في نقده، مسجلّاً أنّه «ربّما لا توجد حركة تحرّر وطنيّ انطوت على مفارقات، وبُنيت على أساطير، وتأسّست على عواطف، مثل الحركة الوطنيّة الفلسطينيّة، بالنظر إلى الفجوة الكبيرة بين ادّعاءاتها وإمكاناتها، وبين طموحاتها وقدراتها، وبين رغباتها والواقع الذي تعمل فيه»[٨٤].

أمّا الانتفاخ الذي عرفه التعاطي مع المسألة الفلسطينيّة، والذي ساد طويلاً، فلم يتأدّ عنه تطوير وعي إنسانويّ أو أخلاقيّ أو حقوقيّ، فضلاً عن وعي فلسفيّ، في شأنها. فتكراريّة السرديّة

ودورانها حول ذاتها كانا طاردين لكلّ عنصر إثراء أو تخييل، فلا نجم عن ذلك تأمّل في «الشرّ»، أكان من طبيعة واقعيّة وسياسيّة أم من طبيعة ميتافيزيقيّة، ولا حضرَ وعي بالألم الإنسانيّ يتعدّى الفولكلوريّات، فيما عجز الإنتاج الروائيّ والشعريّ المتّصل بالقضيّة الفلسطينيّة عن الارتقاء إلى مصافّ الإبداعات الإنسانيّة الكبرى. وقد لا نبالغ إذا قلنا إنّ العبث السياسيّ والعبث الفكريّ اللذين حفلت بهما التجربة الوطنيّة الفلسطينيّة ونظريّاتها في الثنائيّات، إنّما بلغا ذروتهما الساطعة مع السجال السياسيّ والفكريّ الأهمّ الذي عرفته تلك التجربة وانتهى شهادةً على استحالة الارتقاء، في ظلّ استراتيجيّة الكفاح المسلّح، إلى سويّة أخرى.

فمنذ ١٩٦٩، أي بعد عام على نشأتها، راحت «الجبهة الشعبيّة الديمقراطيّة لتحرير فلسطين» تدفع باتّجاه المناقشة المفتوحة لموضوع العلاقة بالإسرائيليّين، لا بل ذهبت إلى حدّ الحديث عن حقوق «وطنيّة» لليهود في فلسطين. وبدا أنّ الجبهة مستعدّة للقبول بترتيبٍ ما يكون فيدراليّاً أو يقوم على وجود دولتين، مع أنّها أنكرت وجود مثل هذه النيات لديها. على أيّ حال، كان لتلك الجبهة الصغيرة أن طرحت موضوعة جديدة بإقرارها أن الإسرائيليّين يشكّلون جماعة وطنيّة في طور التشكّل. هكذا اعتبر الباحث الأميركيّ وليم كوانت، المتعاطف مع القضيّة والحقوق الفلسطينيّة، أنّ «الجبهة الديمقراطيّة» رغم عدم قبولها بفكرة الدولة اليهوديّة المنفصلة في فلسطين، إلّا أنّ المنطق الضمنيّ لموقفها يؤول في النهاية إلى نتيجة كهذه[٨٥]. وهذا بالضبط ما حمل منظّمات فدائيّة أخرى على مهاجمتها وإدانة موقفها. وقد قدّمت «الديمقراطيّة» في أيلول ١٩٦٩ وجهة نظرها في ما يخصّ الدولة الديمقراطيّة في فلسطين للمجلس الوطنيّ الفلسطينيّ المنعقد في القاهرة، مجادلةً بأنّ العرب «في فلسطين الديمقراطيّة والشعبيّة» سيعيشون دون تمييز وسيُمنحون الحقّ في تطوير ثقافتهم الوطنيّة، كذلك سيتمتّع العرب واليهود بحقوق وواجبات متساوية. وهو ما استحقّت عليه نقداً حادّاً من «الجبهة الشعبيّة» التي استنكرت تعاطي «الديمقراطيّة» مع يهود إسرائيل كجماعة قوميّة، فيما هم ديانة فحسب. وبقي موقف «الديمقراطيّة» غامضاً في جمعه بين الإقرار بحقوق قوميّة ليهود إسرائيل والإصرار على الدولة الموحّدة. لكنْ إلى جانب «الشعبيّة»، ظهرت معارضة حادّة من مصدر آخر هو التنظيمات التي أنشأها النظامان البعثيّان في العراق وسورية. فـ «جبهة التحرير العربيّة» الموالية لبغداد رفضت بالمطلق فكرة الدولة الديمقراطيّة في فلسطين، إذ لا يجوز التفكير في حلّ «قطريّ» للمشكلة

الفلسطينيّة. أمّا «الصاعقة» الموالية لدمشق، فأكّدت أيضاً أنّ ما من طرف، فلسطينيّ أو غير فلسطينيّ، يملك الحقّ في تقرير هذه المسألة القوميّة. كذلك ظهرت أصوات فلسطينيّة وعربيّة كثيرة تؤكّد أنّ المسألة هذه سابقة لأوانها في أحسن الأحوال.

ولئن كان التقدّم الوحيد الذي حصل عمليّاً هو توسّع رقعة التمييز بين «اليهود» و«الصهاينة» لدى قيادات سياسيّة ووجوه ثقافيّة فلسطينيّة، فقد جادلت «فتح»، في سبيل توضيح ما تفهمه بالمضمون الاجتماعيّ للثورة، بأنّه سيكون من الضروريّ أوّلاً توحيد الأرض والشعب والدولة، وبعد التحرير يمكن تقرير نوع المؤسّسات الاجتماعيّة والسياسيّة الملائمة للمجتمع الفلسطينيّ، وستبدو نقاشات كهذه، في تلك الغضون، تقسيميّة وضارّة. ومن ناحيتها، رأت «الجبهة الشعبيّة» أنّ النضال المسلّح والثورة الاجتماعيّة في العالم العربيّ ينبغي أن يتقدّما معاً في ظلّ قيادة الطبقات الثوريّة، بما فيها البورجوازيّة الصغيرة. لكنّ زعيمها جورج حبش بقي متردّداً في الكلام عن الدولة الديمقراطيّة المستقبليّة معتبراً، في ١٩٧٠، أنّ نقاشاً كهذا غير ضروريّ وغير ناضج. وقد كان واضحاً في السجال أنّ مصطلح «ديمقراطيّ» إنّما ينبغي فهمه بمعناه الطبقيّ الماركسيّ، أي بوصفه ديكتاتوريّة البروليتاريا، معطوفاً على تحقّق الوحدة العربيّة. فدولة فلسطين ما بعد التحرير ستُدار تبعاً للمبادئ الماركسيّة – اللينينيّة وسيكون هناك حزب «طليعيّ» على غرار التجربة التي كانت تُبنى في اليمن الجنوبيّ آنذاك. ووفقاً لـ«الشعبيّة»، سيستغرق هذا النضال لتحرير فلسطين ما بين عشرين وثلاثين سنة أخرى، وبعد التغيير سيكون كلّ شيء مختلفاً: فليست فلسطين وحدها ما سيتحرّر في هذه الغضون من الصهيونيّة، إذ سيتحرّر لبنان والأردن من الرجعيّة، وسورية والعراق من سلطة البورجوازيّة الصغيرة، وستُحوَّل هذه البلدان اشتراكيّاً فيما تكون فلسطين جزءاً من أمّة عربيّة ماركسيّة – لينينيّة. وفي موازاة ذلك، استمرّت القيادات التقليديّة في «فتح» ومنظّمة التحرير في تمسّكها بمبدأ طرد معظم سكّان إسرائيل الحاليّين من فلسطين.

إلى ذلك، أنشأت «الديمقراطيّة» علاقات رفاقيّة مع منظّمة «ماتزبن» الماركسيّة الإسرائيليّة المناهضة للصهيونيّة. ولئن كانت الفعاليّة السياسيّة لهذه الأخيرة شبه معدومة، فإنّ رمزيّة الخطوة نمّت عن موقف متقدّم في الساحتين الفكريّتين الفلسطينيّة والعربيّة. وهذا ما عاد عليها بانتقادات حادّة من القوميّين العرب الفلسطينيّين وغير الفلسطينيّين، ومن بعض القوميّين –

الماركسيّين[٨٦]. وعلى أيّ حال، ففي ١٢ حزيران ١٩٧٤ تبنّى المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ زبدة المواقف التي طرحتها «الديمقراطيّة»، فأقرّ «برنامج النقاط العشر» الذي صاغته، والذي يدعو إلى إنشاء سلطة وطنيّة على أيّة قطعة محرّرة من أرض فلسطين، والعمل الفاعل لإنشاء دولة علمانيّة ديمقراطيّة ثنائيّة القوميّة في فلسطين/إسرائيل يتمتّع فيها كلّ المواطنين بالمساواة والحقوق، بغضّ النظر عن العِرق والجنس أو الدين. واعتُبر برنامج «النقاط العشر» المحاولة الأولى لمنظّمة التحرير لبلوغ حلّ سلميّ، علماً بأنّ الهدف النهائيّ ظلّ إكمال تحرير كامل التراب الفلسطينيّ، وأن يكون الهدف المذكور خطوة على طريق الوحدة العربيّة. وقد أدّى ذلك بفصائل كـ«الشعبيّة» و«القيادة العامّة» وتنظيمات أخرى مدعومة من العراق وسورية وليبيا إلى تجميد عضويّتها في منظّمة التحرير وتشكيل «جبهة الرفض» لما يُفترض أنّه حلول استسلاميّة.

والحال أنّ «الديمقراطيّة» لم تكن ذات فعاليّة عسكريّة أو سياسيّة كبرى، فضلاً عن أنّ «فتح» رعت انشقاقها عن «الشعبيّة» وحمتْه كي تستخدمها في تنافسها معها. لكنّ «الديمقراطيّة» انفردت، في بداياتها، بالتفاعل مع حساسيّات جديدة عبّرت عنها أوساط اليسار الجديد وغير السوفياتيّ في أوروبا والولايات المتّحدة، بما في ذلك حساسيّات يهود وإسرائيليّين مناهضين للصهيونيّة. وربّما كان من أسباب ذلك مدى أمانتها الكُتُبيّة للسجالات التي عرفتها الحركات الماركسيّة في العالم حول المسألة القوميّة، وكون عدد من المثقّفين والأكاديميّين الفلسطينيّين والعرب الذين عاشوا في الغرب، كصادق جلال العظم وإدوارد سعيد وخليل الهندي، قد انتموا إليها أو تفاعلوا معها.

لكنْ قبل ٢٧ يوماً فحسب على صدور «برنامج النقاط العشر»، وفي ١٥ أيّار تحديداً، وهو يوم ذكرى نكبة ١٩٤٨، حلّ الحدث الأسود الذي جعل كلّ اقتراح سياسيّ عديم النفع سلفاً، ولم يكن فاعلُ هذا الحدث سوى «الديمقراطيّة» نفسها. فقد أقدم مسلّحون ينتمون إليها على اختطاف وقتل ٢٥ شخصاً، بينهم ٢٢ طفلاً في معلوت، شماليّ إسرائيل.

١ وهذا ما يفسّر هجوم الكنيسة الكاثوليكيّة المتواصل من القرن السادس عشر، عليه، والذي أدى اليسوعيّون فيه، وهم أداة الإصلاح الكاثوليكيّ المضادّ، دوراً نشطاً. من جهة أخرى، كان موقف ماكيافيللي من الدين بذاته متسامحاً، لأنّ اختفاء المشاعر الدينيّة يضع في يد الدولة أدوات إخافة المجتمع، بما يحوّل السلطة (*Vlast*) إلى طغيان، وهو أكثر ما كرهه.

2 Sikata Banerjee . Make me a Man! - Masculinity. Hinduism. and Nationalism in India. STATE. University of New York Press. 2005. p. 47.

٣ المثل الأبرز على الاعتراف المتبادل وتقاسم العمل والسلطة بين الأنظمة التوتاليتاريّة والكنيسة لا تزال تقدّمه «معاهدة [قصر] لاتيران» بين الدولة الفاشيّة والبابويّة التي وُقّعت في ١٩٢٩، لكنْ بعد سقوط الفاشيّة جدّد الإقرارَ بها دستورُ إيطاليا الديمقراطيّة في ١٩٤٧.

4 Madalena Meyer Resende. Catholicism and Nationalism - Changing nature of party politics. Routledge. 2016. p. 61.

٥ بهذا المعنى كثيراً ما تُكال الشتائم لـ«العرب» بوصفهم يحتكرون هذا «التخلّف» عن غياب الوعي الكونيّ لجهة إدراك الظاهرة هذه.

٦ عُرف المسيحيّون الديمقراطيّون في فرنسا باسم «الحزب الجمهوريّ الشعبيّ» الذي أحرز، بقيادة موريس شومان وجورج بيدو، بعض الشعبيّة قبل ضموره في أواخر الستينيّات.

٧ راجع بشأن تجربة المسيحيّة الديمقراطيّة

Carlo Invernizzi Accetti. What Is Christian Democracy? Politics. Religion and Ideology. Cambridge. 2019

& Michael Gehler and Wolfram Kaiser (ed.). Christian Democracy in Europe since 1945. Vol 2. Routledge. 2004.

8 Francis Wade. Myanmar's Enemy Within – Buddhist Violence and the Making of a Muslim 'Other'. Zed Books. London. 2017. P. 131.

٩ تنبع العلاقة الثقافيّة بتركيّا من أنّ أكثر من أربعة أخماس سكّان آسيا الوسطى المسلمين، وفي عدادهم

التتار، فضلاً عن القازاخ والأوزبك والأذريّين والقرغيز والبشكير والتركمان، ينطقون بالتركيّة أو بلغات ولهجات مشتقّة منها، فيما ينطق الطاجيك بالفارسيّة.

١٠ نشأت الباسماشي في ١٩١٦ ضدّ الاستعمار الروسيّ القيصريّ لآسيا الوسطى المسلمة، ولم يتوقّف نضالها في ظلّ البلاشفة إلى أن قضت عليها موسكو في ١٩٣٤. وقد سبقت الإشارة في الفصل الثاني إلى محاولة أنور باشا تنظيم حركة الباسماشي وإثارتها ومصرعه في تلك الغضون.

١١ عن علييف، انظر Alexandre A. Bennigsen and S. Enders Wimbush. Muslim National Communism in the Soviet Union: A Revolutionary Strategy for the Colonial World. Chicago. 1979.

١٢ من موقع سعيديّ متعاطف مع علييف، راجع دراسة فانجا حمزيش، مير سيّد سلطان علييف وفكرة الماركسيّة المسلمة: الإمبراطوريّة، العالم (العوالم) الثالث، والبراكسيس.

https://eprints.soas.ac.uk/21304/1/HAMZIC%20-%20Mir-Said%20Sultan-Galiev%20
and%20the%20Idea%20of%20Muslim%20Marxism%20-%20Empire%2C%20
Third%20World%28s%29%20and%20Praxis.pdf

١٣ انظر: V.I. Lenin. Imperialism the highest stage of capitalism. Resistance Books. Sydney. 1999. pp. 117 & 28

١٤ كتب لينين في ١٩١٣ كرّاساً بهذا المعنى سنعود إليه.

١٥ لاحقاً، وما بين الثلاثينيّات والأربعينيّات، طال تتارَ القرم وباقي سكّان آسيا الوسطى ما طال كوريّي فلاديفوستوك وألمان الفولغا وسائر الشعوب المشكوك بولائها من أعمال الاقتلاع والتهجير الستالينيّ الكثيف.

١٦ انظر Jonathan Frankel. Socialism. Nationalism. and the Russian Jews. 1862-1917. Cambridge. 1984.

١٧ انظر خصوصاً القسم ٢، الفصل ٧ من المرجع السابق.

١٨ المرجع السابق، ص. ١٣٣.

١٩ المرجع نفسه، ص. ٣٣٠.

٢٠ لكنّه قبل أن يحسم أمر ماركسيّته، وهذا قد لا يكون مجرّد تفصيل في سيرته، كانت مقالته الأولى في ١٩٠٢ عن الطابع الخاصّ المفترض لكلّ واحد من الشعوب، والتوسّع في شرح «العقل اليهوديّ». المرجع نفسه، ص. ٣٥٥-٦.

٢١ انظر المرجع نفسه، ص. ٣٤٩. وهو في فترات افتراقه عن الصهيونيّة، ألغى كلّ حاجة إليها في إقامة الدولة اليهوديّة المحتّمة.

٢٢ انظر مقالة ستيفن هالبروك «الهيغليّة اليساريّة، والقوميّة العربيّة، والصهيونيّة العمّاليّة» التي تقرأ توجهات بوروخوف (وسواه) بناءً على تأويل شلومو أفينيري للماركسيّة والصهيونيّة، والبناء على ماركسيّة ما قبل ١٨٤٨، في (The Journal of Libertarian Studies. Vol. VI. No. 2 Spring 1982)

file:///C:/Users/Chaza/Downloads/(Journal%20of%20libertarian%20studuies)%20Stephen%20P.%20Halbrook%20%20-%20Left%20Hegelianism%20Arab%20Nationalism%20and%20Labor%20Zionism.pdf

23 Anita Shapira. Ben-Gurion - Father of Modern Israel. Yale. 2014. P. 82-3

٢٤ المرجع السابق، ص. ٨٥.

٢٥ المرجع نفسه، ص. ٧٨.

٢٦ المرجع نفسه، ص. ٨٥-٨٦.

٢٧ على عكس الموقف النظريّ الماركسيّ واللينينيّ حول ذواء الدولة، قضى ستالين منذ المؤتمر الثامن عشر للحزب السوفياتيّ في ١٩٣٩، بتعزيزها في مرحلة الانتقال إلى الاشتراكيّة، «على أن تذوي» لاحقاً.

28 Konrad Heiden. A History of National Socialism (vol. 2). Routledge. 2010. P. 8.

٢٩ المرجع السابق، ص. ١٠.

٣٠ انظر Conan Fischer. The German Communists and the Rise of Nazism. Macmillan. 1991. P. 156. وفي القواسم المشتركة غالباً ما تضاف الإشارات والرموز التي استعارتها الفاشيّة الألمانيّة من البلشفيّة الروسيّة.

٣١ المرجع السابق، ص. ١٩٣.

٣٢ المرجع السابق، ص. ٧٩.

٣٣ المرجع السابق، ص. ٤٦ و٧٩، ويضرب فيشر عديد الأمثلة على تعاونهما، منها أنّه في اجتماع في دويزبرغ في تشرين الأوّل ١٩٢٥، حيّا متحدّث نازيّ سجلّ الحكومة السوفياتيّة التي «حرّرت الشعب الروسيّ من الوحل القيصريّ ووضعته على الطريق الصحيح». ومضى قائلاً إنّ النازيّين سيسيرون إلى جانب «إخوانهم الشيوعيّين» عملاً بأوامر الحكومة السوفياتيّة ضدّ مراكمي الأرباح من الاشتراكيّين الديمقراطيّين والتحالف الغربيّ، وظهرت مشاعر مماثلة في لقاءات أخرى شهدتها ألمانيا (ص. ٧٩). كذلك انفتح باب «الجبهة الموحّدة من تحت» على نحو أعرض في ١٩٢٨ حين دافع مندوب ألمانيّ

إلى مؤتمر الكومنترن السادس عن تطبيقها على النازيّين، وصار تكتيك هذه الجبهة «عنصراً حاسماً في العلاقات الشيوعيّة – النازيّة» خلال ١٩٣٢ (ص. ١١٣)، ثمّ مع تعاظم الاعتداءات النازيّة، كثيراً ما ناشد الشيوعيّون النازيّين من أبناء الطبقة العاملة أن يوقفوا الهجوم على «إخوانهم الطبقيّين»، على طريقة: «رفاقنا في العاصفة، لا تدعوا قادتكم يسيئون استخدامكم ضدّ الطبقة العاملة» (ص. ١٩٣).

34 Peter Longerich. Goebbels – A Biography. Random House. 2015. P. 62.

٣٥ المرجع السابق، ص. ٦٢ و ٦٣ و٦٤ و٩٠.

٣٦ انظر مثلاً Alan Bullock. Hitler and Stalin: Parallel Lives. Fontana Press. 1993. p. 161

٣٧ عن Richard Overy. The Dictators: Hitler›s Germany Stalin›s Russia. Penguin. 2004. p. 31

38 Conan Fischer. The German Communists…. p. 79.

٣٩ مثلاً Konrad Heiden. A History of…. P. 183 وإن عاكس ذلك حين عصى، لأسباب وصوليّة في الغالب، تعليمات الفوهرر وتعاون مع فون شلايشر، آخر مستشاري جمهوريّة فايمار، وأحد ضحايا «ليلة السكاكين الطويلة» لاحقاً (١٩٣٤).

٤٠ المرجع السابق، ص. ١٢٥–١٢٧، وفي ١٩٣٣ فرّ من ألمانيا ليعيش في الخارج ويتحوّل ناقداً لـ «خيانة» هتلر للقوميّة الاشتراكيّة.

٤١ المرجع السابق، ص. ١٣٢.

٤٢ المرجع السابق، ص. ١٨٨ و٢٠٧–٢٠٩.

43 Konrad Heiden. A History…. p. 405.

٤٤ المرجع السابق، ص. ٨٤ و٢٨٨.

٤٥ في الحملة عليه استُعملت ضدّه وضدّ نائبه إدموند هاينز وبعض أركانه مثليّتهم الجنسيّة، ثمّ جُمعت «معلومات» ضدّه تفيد بأنّ فرنسا موّلته لتنفيذ انقلاب ضدّ هتلر.

٤٦ E. Gentile. 'Fascism as a Political Religion'. Journal of Contemporary History. 2-3. 1990. ولم يفت عدداً كبيراً من الدارسين ملاحظة أنّ البلدان الأوروبيّة الطرفيّة (في الشرق روسيا، وفي الجنوب إسبانيا وإيطاليا) التي ردّت على الحداثة الرأسماليّة في ظلّ ضعف تلك الحداثة، هي التي حضنت حالات فوضويّة (أناركيّة) غزيرة، إن على شكل حركات أو على شكل أفكار ومفكّرين.

٤٧ قبل أن يظهر التأثير الأوروبيّ على العالم الإسلاميّ، من طريق العنف أوّلاً، ولاحقاً من طريق التعليم والمثاقفة والتجارة والهجرة، لم يكن للحركات الفكريّة الكبرى التي عرفتها أوروبا كالنهضة والإصلاح

الدينيّ والتنوير أيّ أثر، لا بل «لم تُلاحَظ» في الكتابات المسلمة التي عاصرتها. ويصحّ الشيء نفسه على الثورة الفرنسيّة حيث «استبعدتْها الملاحظات المسلمة الأولى بوصفها شأناً داخلياً في عالم المسيحيّة، لا يهمّ المسلمين ولا يعنيهم، والأهمّ أنّه لا يشكّل خطراً عليهم». Bernard Lewis. Islam in History: Ideas. People. and Events in the Middle East. 2nd ed.. 2002. P. 269.

48 https://www.palestinapedia.net/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%AB%D8%A7%D9%82-%D8%A7%D9%84%D9%82%D9%88%D9%85%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86%D9%8A-1964/

في ١٩٦٨ غُيّر هذا الميثاق وبات يحمل تسمية «الميثاق الوطنيّ الفلسطينيّ»، ثمّ عُدّل ثانية في ١٩٩٦.

49 https://www.almasryalyoum.com/news/details/1325109

٥٠ راجع في الحالة الفلسطينيّة: محمّد حسن عبد الله، الريف في الرواية العربيّة، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٩، الفصل السابع.

٥١ خصوصاً أنه في ١١ ديسمبر ١٩٤٨ صدر قرار مجلس الأمن الرقم ١٩٤ الذي يقرّ للاّجئين الفلسطينيّين بحقّ العودة أو التعويض، ما كان قابلاً للاستفادة منه بطرق أخرى تتّسع للتفاوض، حتّى لو شمل التفاوض اليهود العرب ممّن عاشوا، قبل ١٩٤٨، في البلدان العربيّة.

٥٢ حيث غدا المطلب الفعليّ للفلسطينيّين المحرومين من معظم الحقوق المدنيّة هو الهجرة، لا العودة. يمكن لهذا الغرض مشاهدة فيلم المخرج الفلسطينيّ / الدانمركيّ مهدي فليفل «عالم ليس لنا» عن العيش في مخيّم عين الحلوة الفلسطينيّ في لبنان.

٥٣ وهذا قبل انفجار الثورة السوريّة في ٢٠١١ وما أعقبه من قمع طاول التجمّعات الفلسطينيّة بالضراوة نفسها التي طاولت السوريّين، على ما دلّ خصوصاً تدمير مخيّم اليرموك. وفي الحالات جميعاً ساد الإصرار على فرادة هذه القضيّة واستثنائيّتها.

٥٤ وللمرّة الثالثة في القرن العشرين صدر عن العالم العربيّ التحدّيان الأكبر للمنتصرين في الحرب الباردة، من خلال غزو صدّام حسين للكويت في ١٩٩٠، ثمّ ضربة أسامة بن لادن في الولايات المتّحدة عام ٢٠٠١.

55 Yezid Sayigh. Armed struggle and the Search for State-The Palestinian National Movement 1994-1993. Oxford. 2004. p. 73.

٥٦ جورج مالبرينو (محاور)، جورج حبش: الثوريّون لا يموتون أبداً، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٩، ص ص ٤٩–٥٠.

٥٧ دخل التعبير الرومنطيقيّ القاموس الفلسطينيّ من أبواب واسعة وضيّقة في آن واحد، كما استقرّ في مستويات متعدّدة: مثلاً، بعد عقدين على تجربة الحاج أمين الحسيني كارثيّة النتائج في التعاون مع النازيّين، لم تجد المقاومة الفلسطينيّة أيّ حرج في تسمية بعض تنظيماتها بـ «العاصفة» و«الصاعقة» المشحونتين والمشهديّتين المستَمَدّتين من الطبيعة. كذلك يُلاحظ في أسماء المواليد الفلسطينيّين، إبّان فترة التحالف المديد مع المعسكر السوفياتيّ، الإكثار من إطلاق اسم «غيفارا»، أكثر القادة الشيوعيّين رومنطيقيّة بلا قياس، فيما يكاد ينعدم اسم «لينين»، فضلاً عن «ماركس». وفي أواخر الثمانينيّات، مع نشوب «انتفاضة الحجارة»، انفجرت موجة تمجيد وتقديس للحجر والعصر الحجريّ.

٥٨ في قصيدته عن القدس، يكتب الشاعر الشعبيّ المصريّ عبد الرحمن الأبنودي:

«فاكراني صوت الأذان الحيّ / في حطّين / ومخبّي في ضلوعي قلبك / يا صلاح الدين».

وكما لو أنّ السياسة من صنف القصائد، في مبالغتها وفي المسافة التي تفصل قولها الجامح عن فعلها المتواضع، حُوّلت القدس، في أواسط السبعينيّات، إلى نهاية طريق يمرّ حكماً بمدينة جونية اللبنانيّة، بحسب عبارة شهيرة لصلاح خلف (أبو إياد)، أحد أبرز قادة حركة «فتح». ثمّ بُعيد ثورة ١٩٧٩، أعلنت إيران «يوم القدس العالميّ»، وإبّان حربهم مع العراق، سمّى الإيرانيّون المعركة التي حصلت في ٢٩ نيسان ١٩٨٢ «هجوم القدس». بعدذاك، إبّان الثورة السوريّة، تنافس مؤيّدو النظام السوريّ على توكيد أنّ الطريق إلى فلسطين، والقدس خصوصاً، تمرّ في دعم ذاك النظام.

٥٩ وهو ما شهدناه خصوصاً في حرب النظام السوريّ على «العرفاتيّة» طوال الثمانينيّات، حيث احتفظت دمشق بالخطاب الأكثر جذريّة فلسطينيّاً في مواجهة «التسوويّة» و«التصفويّة» اللتين اتُّهمت بهما منظّمة التحرير.

٦٠ واكبتها محاولة يتيمة وهزيلة قام بها ياسر عرفات شخصيّاً حين تسلّل، بعد أيّام قليلة على هزيمة حزيران ١٩٦٧، إلى الضفّة الغربيّة، على أمل إطلاق المقاومة المسلّحة من هناك.

٦١ وبهذا المعنى اعتبر الكاتب ماجد كيالي، بحسّه النقديّ، أنّ تجربتي الانتفاضة السلميّة في الضفّة الغربيّة وقطاع غزّة (١٩٨٧-٩٣) وفلسطينيّي مناطق الـ٤٨ السلميّة أيضاً «ليس لها علاقة مباشرة بتجربة الكفاح المسلّح، ولا بالتجربة الوطنيّة الفلسطينيّة في الخارج». ماجد كيّالي، نقاش السلاح: قراءة في إشكاليّات التجربة العسكريّة الفلسطينيّة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ومكتبة كلّ شيء، حيفا، ٢٠٢٠، ص. ٩٥.

٦٢ سامي الجندي، البعث، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٩، ص. ١٢.

٦٣ طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢-١٩٧٠، جامعة الأمم المتّحدة - منتدى العالم الثالث مكتب الشرق الأوسط ومؤسّسة الأبحاث العربيّة، ١٩٨٧، ص ص. ٢٧-٢٩ و١١٣. أمّا لماذا اعتبر بروز العسكريّين بدلاً من رجال القانون «مسألة ثانويّة»، فهذا ما تُسأل عنه المصادر الفكريّة الراديكاليّة، الماركسيّة ثمّ الإسلاميّة، التي نهل منها البشري.

٦٤ ونمت، على ذلك، ميول مكارثيّة وتشهيريّة تصبغ المختلف بالخيانة وتطالب بالاقتصاص منه، أو تصمت عن ذاك الاقتصاص (اغتيالاً وتفجيراً...) حين يحصل.

٦٥ جورج مالبرينو (محاور)، جورج حبش...، سبق الاستشهاد، ص. ٥١. وهذا من غير أن نشير إلى أبو نضال أو أحمد جبريل أو سواهما في العلاقات التي ربطتهم بنظامي البعث في سورية والعراق وبنظام معمّر القذّافي في ليبيا. على أنّ ما يقلّل النقاء ويزيد الشكوك في علاقة حركة القوميّين العرب بعبد الناصر ورجال أمنه، رفضه المتكرّر للاستجابة لقادة «الحركة» كي يسمح بانطلاق عمل فلسطينيّ مسلّح وتأكيده المتواصل لدعمه لمقاومة داخل حدود إسرائيل، لكنْ ليس عبر الحدود العربيّة معها.

انظر Yezid Sayigh. Armed struggle.... p. 130-131

٦٦ وهو التدميج الذي سهّل على بعض اللاساميّين مهمّتهم في مماثلة اليهوديّ والصهيونيّ، كما عقّد تبيّن الفوارق بينهما عند بعض من هم ليسوا بالضرورة لاساميّين.

67 Idith Zertal. Israel's Holocaust and the Politics of Nationhood. Cambridge. 2005. p. 169.

٦٨ المرجع السابق، ص ص. ١٨٤-١٨٨.

٦٩ المرجع نفسه، ص. ١٦٤.

70 Yezid Sayigh. Armed struggle.... p. 102.

٧١ المرجع السابق، ص ص. ٧٥-٧٦ و١٢٠.

٧٢ لم يحتكر عبد الناصر هذا الولع بـ«النصر» بوصفه نوعاً من الاحتيال على الواقع. فقد رأيناه مع حافظ الأسد وأنور السادات في «انتصار» ١٩٧٣، ومع صدّام حسين في «انتصارات» متوالية، وأخيراً مع «حزب الله» اللبنانيّ و«نصره الإلهيّ» في ٢٠٠٦.

٧٣ بالطبع لم تكن حركة «فتح» اشتراكيّة، إلّا أنّها اتّسعت للاشتراكيّين بسائر أصنافهم، فيما كان تنظيمان رئيسان من تنظيمات المقاومة الفلسطينيّة، الجبهة الشعبيّة والجبهة الديمقراطيّة لتحرير فلسطين، يحسبان نفسيهما على «الاشتراكيّة العلميّة». وفي الحساب الأخير، عُدّت الثورة الفلسطينيّة جزءاً من «حركة التحرّر» المتحالف مع «المعسكر الاشتراكيّ».

74 Mircea Eliade. Images and Symbols – Studies in Religious Symbolism. Princeton. 1991. p. 59.

٧٥ في السبعينيّات مثلاً، مع بلوغ الثورة الفلسطينيّة ذروة نفوذها وتأثيرها، كثيراً ما كانت بيانات التنظيمات الفلسطينيّة الأكثر راديكاليّة، كالجبهتين الشعبيّة والديمقراطيّة، تجمع بين الحضّ على ردّ «المؤامرة» و«الهجمة الشرسة» عنها والوعد بتخليص المنطقة من الصهيونيّة والإمبرياليّة والرجعيّة العربيّة مرّة وإلى الأبد.

٧٦ كان واضحاً دائماً أنّ الأغراض الأنانيّة لبعض الأنظمة، ولا سيّما البعثيّ السوريّ والخمينيّ الإيرانيّ، هي التي تملك يداً عليا في تعميم تلك الأدبيّات من دون أن يخفى الافتعال والتزوير عن فعلها هذا. لكنْ، لم يقتصر الاستعمال السياسيّ للموضوع الفلسطينيّ على الأطراف النضاليّة وحدها، وإن تفوّقت فيه. فقد استعملته أيضاً الأطراف المحافظة ضدّ الأطراف الراديكاليّة والشيوعيّين الذين أيّدوا تقسيم ١٩٤٧. ففي العراق الملكيّ مثلاً، بعد انتخابات ١٩٥٤، «هاجمت الصحف المؤيّدة للمَلَكيّة (...) «الجبهة الوطنيّة» [القوميّة – اليساريّة] لأنّ برنامجها لا يتضمّن أيّ إشارة إلى تحرير فلسطين، في محاولة للتشكيك في مرشّحيها الوطنيّين العراقيّين، والتشكيك خصوصاً في المرشّحين الشيعة، وكذلك المنتمين إلى ديانات أخرى». عن عزمي بشارة، الطائفة، الطائفيّة، الطوائف المتخيّلة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٨. ص ٦٦٨.

هذه الوجهة استمرّت في انتقادات من موقع محافظ لعبد الناصر والبعث بوصفهم تخلّوا عن فلسطين أو «باعوها»، كما تبادلها عبد الناصر والبعث منذ خلافهما في ١٩٥٩. أمّا الشيوعيّون الذين هوجموا عليه من يمينهم القوميّ والدينيّ كما من يسارهم الماركسيّ، فشاركوا فيه هم أيضاً حين كانت تتارح لهم الفرصة.

٧٧ في إحالة على الوعي الذي يتغافل عن الانقسامات العصبيّة، لاحظ مثلاً الباحث الفرنسيّ الراحل ميشيل سورا أنّ الحرب الأهليّة اللبنانيّة «تمكّنت (...) من أن تهزّ هذا الإطار من التحليل الاجتماعيّ الراسخ الذي لم يكن يرقى إليه الشكّ لدى بعض المثقّفين». ميشيل سورا، سوريّة الدولة المتوحّشة، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٧. ص ١٥٢.

٧٨ ففي الحقبة الإسلاميّة – الإيرانيّة تراجعت الإمبرياليّة والرجعيّة لمصلحة الشياطين والمستكبرين.

٧٩ في مذكّراته عن الأربعينيات، وصف المؤرّخ الفلسطينيّ الراحل نقولا زيادة بعض تعابير نظام القيم ذاك، مستعيداً «ما كانت تنشره الصحف حول قضايا المجتمع»، فتوقّف عند «الربط بين الحفاظ على البلد والمحافظة على القديم». نقولا زيادة، أيّامي – سيرة ذاتيّة، دار هزار، لندن، ١٩٩٢، ص. ١٣٧.

٨٠ صادق جلال العظم، نقد الفكر الديني، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٩، ص ٨.

٨١ قبل ١٣ يوماً فحسب على رحيله عن ٦٧ عاماً، وفيما كان تحت مبضع الجرّاح في مشفى أميركيّ، جاء في

«نقد» وجّهه إليه إبراهيم الأمين، رئيس تحرير جريدة «الأخبار» اللبنانيّة، اليساريّة القريبة من حزب الله: «اذهب، وغنِّ لنفسك ولصباياك اللواتي أحببت فيهنّ الركض خلفك، ثم أحبطك العجز عن ملاقاتهن (...) لكنْ تذكّر أنّ الرصيد الذي لك في كلّ العالم، حتّى لدى أولئك القابضين على روح فلسطين، أصله وفصله ونسبه من عائلة واحدة اسمها: المقاومة!». انظر مقالته المعنونة «محمود درويش»، في «الأخبار»، السبت ٢٦ تموز ٢٠٠٨

https://al-akhbar.com/Archive_Opening/162798

٨٢ لرفع الحرج بالقوميّة تعاظم توكيد الشيوعيّين منذ أواخر الستينيّات للفارق بين قوميّات المضطهَدين وقوميّات المضطهِدين، بينما كرّر المثقّف السوريّ الراحل إلياس مرقص، الذي كان أبرز المشتغلين على مصالحة الماركسيّة والقوميّة العربيّة، الفكرة الغريبة من أنّ النازيّين لم يكونوا قوميّين، بل هم إمبرياليّون، بهدف تنقية مفهوم القوميّة من كلّ معنى سلبيّ. انظر خصوصاً كتابه: الماركسيّة والمسألة القوميّة، دار الطليعة، ١٩٧٠.

٨٣ صقر أبو فخر، في نفي المنفى - حوار مع عزمي بشارة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠١٧، ص. ٥٥.

٨٤ انظر مقاله المعنون «في مفارقات كفاح الفلسطينيّين وأساطيرهم»، المنشور في موقع «درج»، ٢٧/ ٢/ ٢٠٢٠.فيبفي

https://daraj.com/%d9%81%d9%8a-%d9%85%d9%81%d8%a7%d8%b1%d9%82%d8%a7%d8%aa-%d9%83%d9%81%d8%a7%d8%ad-%d8%a7%d9%84%d9%81%d9%84%d8%b3%d8%b7%d9%8a%d9%86%d9%8a%d9%8a%d9%86-%d9%88%d8%a3%d8%b3%d8%a7%d8%b7%d9%8a%d8%b1%d9%87/

٨٥ راجع William B. Quandt. Political and Military Dimensions of Contemporary Palestinian Nationalism; in: William B. Quandt. Fuad Jabber. Ann Mosely Lesch. The Politics of Palestinian Nationalism. California. 1974. PP. 45-112.

٨٦ كرّس إلياس مرقص مثلاً جهداً كبيراً لنقد أفكار المقاومة الفلسطينيّة، وخصوصاً «الجبهة الديمقراطيّة»، أو «يسار المقاومة الفلسطينيّة». ولا سيّما التقارب مع حركة ماتزبن واليسار الإسرائيليّ المناهض للصهيونيّة. في ١٩٧٠ أصدر الجزء الأوّل من «العفويّة النظريّة في العمل الفدائيّ»، وفي ١٩٧١ صدر له «المقاومة الفلسطينيّة والموقف الراهن». الكتابان صدرا عن دار الحقيقة، بيروت.

إسلاميّو السنّة

مع تأسيس حسن البنّا «جماعة الإخوان المسلمين» في ١٩٢٨، ردّاً على الاحتلال البريطانيّ لمصر، وعلى التبشير المسيحيّ فيها، وُلد ما بات يُعرف مذّاك بالإسلام السياسيّ. ومنذ بداياتها، اندرجت التجربة الجديدة في سياق معارض لسياق التجربة المصريّة الأخرى التي مثّلها حزب الوفد منذ قيامه عام ١٩١٩. فعلى عكس الوفديّين، الطامحين إلى تأسيس مجال سياسيّ وطنيّ يستقلّ بذاته، كان مؤسّس الإخوان تلميذاً نجيباً وأميناً للتيّار الذي قال بثنائيّة الدين والقوميّة، أو الوطنيّة، في بلده.

وفي مصر تحديداً، لم يكن هذا التقليد السابق على الوفد ضعيفاً. فحتّى ١٩١٤، «مع استثناءات مهمّة قليلة»، كما يخبرنا المؤرّخ بي جاي فاتيكيوتس، «كان معظم القادة المصريّين يؤمنون بثبات بأنّ مصالح مصر تكمن في دعم السلطان العثمانيّ الذي يشكّل الضمانة الأفضل ضدّ الإمبرياليّة الأوروبيّة». وقد استشهد فاتيكيوتس على تلك المرحلة بأشعارها، حيث كان أحمد شوقي شاعر البَلاط التركيّ المصريّ، وشاركَه قناعاته الشاعر الشعبيّ حافظ إبراهيم، كذلك عبّر علي الغاياتي، «الشاعر الأزهريّ الثائر»، عن مشاعره الإسلاميّة في مديح أغدقه على السلطان

عبد الحميد، خصوصاً بعد الثورة الدستوريّة عليه عام ١٩٠٨. وفي أثناء الغزو الإيطاليّ لليبيا في ١٩١١، دعا شوقي المسلمين إلى الاتّحاد وراء السلطان في قتال الغزاة الكفرة، كما نعى محرّم عثمان ووليّ الدين يكن فقدانَ أمجاد الإسلام. ولئن لم تميّز العاطفة السياسيّة لتلك المرحلة إلّا قليلاً بين المعتقد الدينيّ والوعي القوميّ، فقد جاء تحريض جمال الدين الأفغاني «مناسباً لزمنه». ذاك أنّ العواطف الإسلاميّة كانت حينذاك «مرشّحة للتزايد، مع استمرار الهجوم الأوروبيّ ولسنوات على الإمبراطوريّة العثمانيّة، فيما كان الكثيرون من أعضاء الطبقة الحاكمة المصريّة من دم تركيّ». وفي وصفه مواقف بعض الأطراف المؤثّرة، لاحظ فاتيكيوتس أنّ «القادة الدينيّين، من علماء وسواهم، رأوا في حضور القوى الأجنبيّة ونفوذها على الجيل الجديد مزيداً من التهديد لموقعهم في المجتمع. وحتّى الأكثر استنارة بين القادة المصريّين، كالشيخ محمّد عبده ومصطفى كامل، ممّن كرهوا استبداد السلطان والخديوي ثمّ باتوا يؤمنون باستقلال مصر، شعروا بأنّ الاحتفاظ بالولاء للسلطان – الخليفة يوفّر ضمانة ضدّ الإمبرياليّة الأوروبيّة. وبدورها كانت الجماهير غريزيّاً مؤيّدة للعثمانيّين لأنّها لم تعرف أيّ رابط جامع غير الدين»[١].

هذه الميول تجسّدت في «الحزب الوطنيّ» لمصطفى كامل ومحمّد فريد، ثمّ لاحقاً في الامتعاض من إلغاء أتاتورك الخلافة، والذي استجرّ، في مصر، ما بات يُعرف بمشكلة علي عبد الرازق وكتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم» (١٩٢٥). ولئن راح الاحتلال البريطانيّ عهدذاك، بما أقامه من إدارة وما أطلقه من حرّيّات، يُحدث تغييرات ملحوظة وواسعة النطاق، فإنّ البيئات التقليديّة لم ترَ في تطوّر ضخم كهذا غير مزيد من الاستفزاز، ولم تستشعر حياله إلّا تعاظُمَ الحصار والخطورة. وكانت جماعة الإخوان من أبرز ثمار هذا الاستشعار.

إصلاحيّون وصوفيّون

وبدوره، تأثّر البنّا بتعاليم روّاد «الإصلاح الإسلاميّ» الثلاثة، الأفغاني وعبده ورشيد رضا، وربطته معرفة شخصيّة قويّة بثالثهم، فساهمَ في الكتابة لمجلّته «المنار»، كما كاد رضا ينضمّ إلى تنظيم الإخوان[٢]، وهذا علماً بأنّ البنّا ما لبث أن ابتعد عن أفكار «الإصلاحيّين» مع تزايد توكيده أهمّيّة التدخّل المباشر في العمل السياسيّ، كذلك بات – خصوصاً في العقد الأخير من حياته – أشدّ إصراراً على الإسلام كنظام ورؤية لحياة شاملة بلا شريك. بيد أنّ تأثّره

الآخر، كان بالصوفيّة، وتحديداً الطريقة الحصافيّة المتفرّعة عن الطريقة الشاذليّة، فهو ما أدى دور التوسّط الأفعل بينه وبين رومنطيقيّته السياسيّة. فهو، منذ انتقاله إلى القاهرة في ١٩٢٣، انغمس عميقاً في أدبيّات الصوفيّين، واهتمّ من هذه الزاوية، بالفلسفة الإسلاميّة، ولا سيّما أعمال الغزالي، وكانت له عبارة شهيرة تعود إلى تلك الفترة المبكرة: «نحن دعوة سلفيّة، وطريقه سُنيّة، وحقيقة صوفيّة، وهيئة سياسيّة، وجماعة رياضيّة، وروابط علميّة ثقافيّة، وشركة اقتصاديّة، وفكرة اجتماعيّة».

ذاك أنّ البنّا رأى في الصوفيّة، في شكلها الأصفى، ما يمثّل للمسلمين مرشداً أمثل وبرنامجاً كاملاً. وهو ما أكسب جماعته، منذ بواكيرها، «طابعاً صوفيّاً» يمتدّ من ملابس الأعضاء إلى تردادهم أناشيد الصوفيّين. لكنْ كما نأى البنّا بنفسه عن تعاليم «الإصلاحيّين»، مع تعاظم انخراطه في السياسة، ولاحقاً في العمل العسكريّ، فقد نأى أيضاً عن الصوفيّة، كما راجت رواية تفيد بأنّه طُرد من الطريقة الحصافيّة[٣]. مع هذا، ربّما جاز الافتراض أنّه لولا الأثر الصوفيّ لتراجعَ مقدار الرومنطيقيّة في وعي يحتكم إلى الإسلام بوصفه أقلّ الديانات تغييباً للواقع تبعاً لتاريخيّته وضعف الميثولوجيا والإعجاز فيه. فإذا صحّت الفرضيّة هذه، صحّ ما ذهب إليه كثيرون من أنّ الحركات الراديكاليّة الإسلاميّة، خصوصاً منذ سيّد قطب، إنّما عمّقت هذا التغييب كجزء من انقلابها على الإسلام السائد يومذاك، أو اختراعها إسلاماً آخر يفتح الباب لرومنطيقيّة أعلى.

والحال أنّ الإخوان نشأوا تحديداً في مناخ ما بعد إلغاء الخلافة، وكان موضوع الخلافة مادّة التفاعل الأولى بين من باتوا يوصفون بالإسلاميّين، والتحدّي الأتاتوركيّ. فهو أحد أهمّ العناصر التي حكمت فكرهم وسلوكهم، بوصفهم حَمَلة اعتراض سياسيّ وثقافيّ على عالم جديد. ولأنهم مهزومون على يد هذا العالم، كانت تلك الهزيمة وتأويلها أقرب إلى مادّة رومنطيقيّة خامّ. فالاعتراض يضاعف الإلحاح على العودة إلى الما قبل، وكأيّ طرف معتقديّ، يعمل أصحابه على تزيين ذاك الماضي الذي تُراد العودة إليه، وأحياناً على اختراعه. ذاك أنّ النظريّة الإسلاميّة التي تفصل بين أصل أصيل ووافد طرأ علينا من الغرب، تُكسب العودة إلى ذاك الأصل موقعاً وازناً، ولا تكون سوى تعبير سياسيّ عمقُه الرجوع إلى الطبيعة، أو «الفطرة»، تبعاً لوصف الإسلام نفسه بـ«دين الفطرة». وغالباً ما تروح تتّسع الرقعة التي تقف

حائلاً بين المؤمن والطبيعة أو الفطرة، بحيث يغدو كلّ ما هو غير إسلاميّ عند الإسلاميّين مصدراً للانحطاط، ما يؤكّد أنّ النهوض والتقدم لا يحدثان إلّا بالعودة، مرّة بعد مرّة، إلى «الذات» حيث الفطرة والطبيعة. وهذا، كما يدلّ تاريخ طويل لحركات الإسلام السياسيّ، ما يبقي خيار «الهجرة» قائماً على الدوام بوصفه المزدوج، كانفصال عن واقع هو لا أكثر من صناعة صليبيّة أو يهوديّة أو شرّيرة على نحو أو آخر، وكتوهّم التقليد لما أقدم عليه الرسول بهجرته من مكّة إلى يثرب.

فعل الثلاثينيّات والأربعينيّات

لكنْ بعدما كان التيّار الثقافيّ والسياسيّ الغالب في مصر العشرينيّات أقرب إلى الليبراليّة، تضافر في العقد التالي، التأثير الإسلاميّ للإخوان وتأثيرات الفاشيّة الأوروبيّة الصاعدة عاملةً على تعديل ذاك المسار. وكان للحرب العالميّة الثانية، من ثمّ، أن أطلقت حَراكات سياسيّة واقتصاديّة وديموغرافيّة صبّت في مصلحة التسييس كما عملت على توسيع رقعته. فوفقاً لريتشارد ميتشل، فعل التمدين، بنتائجه الاجتماعيّة العديدة، فعلَه الذي نشّطته ظروف الحروب: «فالنموّ السريع للصناعة جذب الفلاّحين إلى المدن، ورفع أجور العمّال الماهرين، وحفز على إنشاء نقابات. وفي ذروة الجهد الحربيّ، كانت مشاغل وخدمات القوّات الحليفة تشغّل أكثر من ٢٠٠ ألف مصريّ، منهم قرابة ١٠ آلاف من المديرين الذكور و٨٠ ألفاً من العمّال الماهرين أو أنصاف الماهرين. إلى ذلك وجد آلاف عدّة فرص عمل في الخدمات التي تُقدَّم مباشرة للقوّات الحليفة. كلّ هؤلاء الوافدين الجدد انجذبوا بشكل طبيعيّ إلى الحياة السياسيّة»[٤]. أمّا سياسيّاً، فانتعشت إبّان الحرب العالميّة الثانية دعايات الدول الكبرى وأفكارها، ولا سيّما ألمانيا النازيّة، خصوصاً لجهة ما شاع عن تأييدها القضايا الاستقلاليّة المصريّة والعربيّة ضدّ القوى الغربيّة، فضلاً عن «وعد الطبقات المصريّة العليا بإعطائها مُلكيّات الأجانب، ووعد الفلّاحين بأنّ دخول الألمان إلى مصر ستعقبه إعادة توزيع للملكيّات الزراعيّة الكبرى»[٥].

واستمرّت الوجهة الداعية إلى نظام أشدّ تأثّراً بالإسلام في حقبة ما بعد الحرب، بحيث نما عدد الإخوان إلى ما يراوح بين ربع مليون ونصف مليون، لكنّهم، كما يخبرنا جايمس جانكوفسكي،

«لم يكونوا وحدهم في هذا. فثمّة تعدادٌ معاصر زعم أنّ حوالى ١٣٥ جمعيّة من طبيعة إسلاميّة وُجدت في مصر أواخر الأربعينيّات»[٦]. وفي هذه الغضون كان يتسارع الانسحاب من أعمال التبشير والبرّ والإحسان تحت وطأة الأحداث الكبرى والضاغطة التي تلاحقت في الثلاثينيّات والأربعينيّات. فإلى شيوع الأفكار الأوروبيّة الفاشيّة والشبابيّة، عانى حزب الوفد تضييقاً مزدوجاً من القصر والبريطانيّين، متيحاً لخصومه ملء بعض الفراغ الذي خلّفه ذلك الانحسار الجزئيّ القسريّ. وراح كبار المثقّفين المصريّين (طه حسين، عبّاس محمود العقّاد، محمّد حسين هيكل...) يتبارون في تقديم التنازلات للإسلام، كمنظومة فكريّة، ولأقطابه الأوائل كرموز تاريخيّين على ما دلّت كتابة «السِّيَر» و«العبقريّات». وما بين حادثة ٤ فبراير ١٩٤٢ وحرب فلسطين في ١٩٤٨، قطع التجذّر شوطاً بعيداً على الأصعدة جميعاً.

بلغة أخرى، عكس وجود الإخوان رقعة عريضة من الواقع الاجتماعيّ المصريّ بسياساته وأفكار زمنه وتقلّباته. بيد أنّنا، في هذا المسار، وعلى رغم اختلاط اتّجاهاته، لا بدّ أن نلاحظ تحوّلاً إجماليّاً ممّا يمكن أن نسمّيه بالرومنطيقيّة الخامدة، المتخبّطة في هزيمتها التاريخيّة، والمصحوبة براديكاليّة مضبوطة وأشدّ دينيّةً في انقيادها إلى ماضٍ «ذهبيّ»، إلى رومنطيقيّة أكثر حيويّة ونضاليّة وأشدّ تسيّساً وتجذّراً في السياسة المباشرة. ذاك أنّ المحطّة الأولى، مع البنّا الأوّل، ارتبطت بمعاناة إلغاء الخلافة وبالصراع ضدّ البريطانيّين و«التغريب الحضاريّ» المرفق بالتفاعل، سلباً وإيجاباً، مع العهد الملكيّ. وهنا بدا قمع الإخوان ثقافيّ الطابع أكثر كثيراً ممّا هو سياسيّ أو أمنيّ. أمّا المحطّة الثانية، مع البنّا الثاني وتفسّخ النظام القديم وانحطاطه، ثمّ مع حرب فلسطين، فبات المطلوب نضاليّة أعلى اختُتمت بها حياة البنّا نفسه، وكان لهذه النضاليّة أن شكّلت التراكم الذي انطلق منه سيّد قطب في مواجهة النظام الناصريّ وقسوته.

فقد انتقل مؤسّس الإخوان من التبشير والتعليم وأعمال البِرّ، دون الدعوة النضاليّة والفوريّة لإقامة الخلافة، إلى مكان وسط بين الدعويّة التبشيريّة القديمة والحركيّة الحزبيّة الحديثة، قبل أن يميل لاحقاً إلى الثانية التي لم يستطع التحكّم بها والسيطرة عليها، كما سيتّضح. هكذا نجد في كتاباته تلك الاتّجاهات والميول كلّها، وعلى نحو متداخل في أحيان كثيرة. فهو افتتح «رسائله»، بـ«مصارحة» يقول فيها[٧]: «نحبّ كذلك أن يعلم قومنا أنّهم أحبّ إلينا من أنفسنا، وأنّه حبيبٌ إلى هذه النفوس أن تذهب فداءً لعزّتهم إن كان فيها الفداء، وأن تزهق ثمناً لمجدهم وكرامتهم

ودينهم وآمالهم (...) فنحن لكم لا لغيركم أيّها الأحباب...». ويمضي البنّا مستعرضاً تصوّره الأبرشيّ للعلاقة بـ«الشعب» و«الأمّة»: «معاذ الله أن نمنّ على أمّتنا فنحن منها ولها، وإنّما نتوسّل إليها بهذه التضحية أن تفقه دعوتنا وتستجيب لندائنا».

ورغم صعوبة الفصل الحادّ داخل الأفكار والأطوار، وصعوبة رسم خطّ زمنيّ فاصل ودقيق، تبقى هناك، في أدبيّات البنّا، إشارات واضحة كاستبعاده أفكار الطليعة لمصلحة الخدمة التي لا تتعدّى إلّا قليلاً النطاق الكشفيّ، والتي «يتوسّل» بها من أجل تحسين شروطه الذاتيّة عند «قومه» و«أمّته». كذلك لم يكن المرشد قاطعاً في عدد من الموضوعات وثيقة الاتّصال بعمله الحزبيّ. فهو لم يدن الوطنيّة، بل اعتبر أنّ الإسلام يستوعبها ويشتمل عليها، فإذا كانت المهمّة «تنتهي بتحرير الوطن واسترداد مجده فإنّ ذلك عند الإخوان المسلمين بعض الطريق فقط أو مرحلة منه واحدة...». كذلك نظر بهذه العين الاحتوائيّة نفسها إلى القوميّة، فرأى «وحدة العرب أمراً لا بدّ منه لإعادة مجد الإسلام». أمّا في التاريخ القديم، فـ«ليس يضيرنا (...) أن نُعنى بتاريخ مصر القديم، وبما سبق إليه قدماءُ المصريّين الناسَ من المعارف والعلوم»، لكنْ في المقابل «نحارب هذه النظريّة بكلّ قوانا كمنهاج عمليّ يراد صبغ مصر به (...) بعد أن هداها الله بتعاليم الإسلام». فلم يكن البنّا، بالتالي، إطلاقيّاً في فهمه «جَبّ الإسلام ما قبله»، وإن كان إطلاقيّاً في رفضه مساواة الإسلام بهذا الما قبل، خصوصاً في تبويب المراتب التي تتحدّد بها هويّة الجماعة.

صحيح أنّ فكرة الخلافة والعمل لإعادتها تبقى «في رأس مناهج» الإخوان، لكنّه حين يسجّل «عوامل التحلّل في كيان الدولة الإسلاميّة»، يعتبر أنّ أحدها «انتقال السلطة والرياسة إلى غير العرب من الفرس تارة والديلم تارة أخرى والمماليك والأتراك وغيرهم ممّن لم يتذوّقوا طعم الإسلام الصحيح». وهذا، من موقع إسلاميّ عابر للقوميّة كموقع البنّا، إنّما ينمّ عن إدراكه وجودَ واقع عربيّ ما ينبغي أخذه في الحساب. ثمّ إنّ الإخوان، عند البنّا، يوصلون أفكارهم إلى الناس «بألطف وسائل اللين والحبّ». وفي استعراضه هذه الميول الإصلاحيّة يجزم بأنّ الثورة هي «ما لا يفكّر الإخوان المسلمون فيها، ولا يعتمدون عليها، ولا يؤمنون بنفعها ونتائجها، وإن كانوا يصارحون كلّ حكومة في مصر بأنّ الحال إذا بقي داكناً على هذا المنوال ولم يفكّر أولو الأمر في إصلاح عاجل وعلاج سريع لهذه المشاكل، فسيؤدي ذلك حتماً إلى ثورة ليست من عمل الإخوان المسلمين ولا من دعوتهم». وحتّى مطالع الأربعينيّات، رأيناه يتحدّث

عن «وسائلنا العامّة»، فإذا هي «الإقناع ونشر الدعوة بكلّ وسائل النشر حتّى يفقهها الرأي العامّ ويناصرها عن عقيدة وإيمان، ثمّ استخلاص العناصر الطيّبة لتكون هي الدعائم الثابتة لفكرة الإصلاح.. ثمّ النضال الدستوريّ حتّى يرتفع صوت هذه الدعوة في الأندية الرسميّة وتناصرها وتنحاز إليها القوّة التنفيذيّة، وعلى هذا الأساس سيتقدّم مرشّحو الإخوان المسلمين حين يجيء الوقت المناسب إلى الأمّة ليمثّلوها في الهيئات النيابيّة». ومع رفضه الأخلاقيّ للحزبيّة وللسياسة بمعناها السلبيّ الرائج شعبيّاً وشعبويّاً، فإنّه خاض الانتخابات العامّة مرّتين (١٩٤١ و١٩٤٥) ورسب فيهما.

أمّا الرأسماليّة، فلم يعارضها الإخوان في جوهر اشتغالها وفي علاقتها، بل عارضوها من موقع يكاد يكون حِرَفيّاً، مشوباً بنفحة رومنطيقيّة. فهي، كما نجد عند البنّا وعند إسلاميّين وغير إسلاميّين سواه، لا أخلاقيّة ومفكّكة للمجتمعات[٨]. بيد أنّ الزكاة كفريضة إسلاميّة تبقى من مهمّات الحاكم، «عليه القيام بجمعها، وتنظيم تحصيلها، والإشراف على إنفاقها في مصارفها التي جعلها الله لها». وبلغة تكاد تكون بيروقراطيّة أو إجرائيّة يضيف: «لو أنّ الحكومات الإسلاميّة عُنيت بشأن الزكاة لكانت لها مورداً حلالاً طيّباً يُغنيها عن الضرائب الجائرة والمكوس الظالمة...». وكان مؤسّس الإخوان يشير بكلّ الاحترام والتهذيب التقليديّين إلى الملك والوزراء حتّى في أثناء نقده بعض السياسات الحكوميّة، لا بل نراه يراسل حكّام العالم الإسلاميّ طالباً منهم أن يتولّوا تطبيق برنامجه الإسلاميّ، ما يوحي بأنّه يعرض نفسه وجماعته طرفاً موازياً للدولة التي يدين لها بالولاء، لكنّه يبغي استكمالها من حيث تعجز أو تتوقّف. وهو ما اقترب منه البنّا عندما اندمج في التحالف المرعيّ من الملك فاروق والمناهض لحزب الوفد والبريطانيّين عام ١٩٤٢، ممّا أشير إليه في الفصل الثالث. ذاك أنّ «موقفنا من الحكومات المصريّة على اختلاف ألوانها هو موقف الناصح الشقيق، الذي يتمنّى لها السداد والتوفيق، وأن يصلح الله بها هذا الفساد، وإن كانت التجارب كلّها تُقنعنا بأنّنا في وادٍ وهي في واد». وعلى عكس السجاليّة والتشهير المعهودين في منافسات الأحزاب العقائديّة الحديثة، يعلن البنّا، ناطقاً بلسان أهليّ دافئ، أنّ «موقفنا من الهيئات الإسلاميّة جميعاً، وعلى اختلاف نزعاتها، فموقفُ حبٍّ وإخاء وتعاون وولاء، نحبّها ونعاونها، ونحاول جاهدين أن نقرّب بين وجهات النظر». أمّا حين حدّد مطالبه السياسيّة في وقت متأخّر كعام ١٩٤٥، وفي مناخ انتهاء

الحرب وصياغة عالم جديد، فلم تأتِ تلك المطالب مغايرة لمطالب معظم الحركات والقوى الوطنيّة المصريّة آنذاك: جلاء الجنود الأجانب ورفع القيود عن الاقتصاد الوطنيّ وتملّك قناة السويس والحفاظ على وحدة «وادي النيل» مع السودان وضمان الحدود الغربيّة لمصر مع برقة وطرابلس وحلّ قضيّة فلسطين لمصلحة العرب، إلخ. وهو، فوق هذا، لم يتردّد في طمأنة حكّام العالم الإسلاميّ إلى أنّ الإسلام «لا يعكّر صفو العلائق بيننا وبين الغرب».

على أنّ الإسلام عند البنّا لم يكن عبادة فقط، بل هو، وفي تكرار ملحوظ، «دين ودولة، ومصحف وسيف»، وقد أطلق أحكاماً تشي ببعض نظرته الخطابيّة الفجّة إلى العالم، حيث بدا له مثلاً أنّ «الرايخ الألمانيّ يفرض نفسه حامياً لكلّ من يجري في عروقه دم الألمان»، وبالمعنى ذاته «فإنّ العقيدة الإسلاميّة توجب على كلّ مسلم قويّ أن يعتبر نفسه حامياً لكلّ من تشرّبت نفسه تعاليم القرآن». وكنّا قد رأيناه، في معرض كلام عن فلسطين يعود إلى ١٩٣٧، يستخدم تعبير «الأمّة التي تحسن صناعة الموت، وتعرف كيف تموت الميتة الشريفة». و«صناعة الموت» هو التعبير الذي روّجه عام ١٩٣٣، وكما رأينا في الفصل الثالث، العراقيّ القوميّ سامي شوكة، وهو ما حمل الباحث الإسرائيليّ مائير هاتينا على إجراء مقارنة بين الاثنين، ليستنتج أنّ المشترك بينهما حسّ التضحية وتمجيد الموت والتزام مصالح الأمّة والعداء للاستعمار وتوكيد دور التعليم بوصفه قناة التعريف بالماضي المجيد وبأهمّيّة التضحية بالنفس. أمّا اختلافهما فيدور، وفق هاتينا، حول موقع الدين في المجتمع، وبالتالي في النظام السياسيّ[٩].

لكنْ في المقابل، بقيت «المهمّة» السياسيّة للإخوان مجاورة للفعل الثقافيّ، إن لم يكن التربويّ، أي الوقوف «في وجه هذه الموجة الطاغية من مدنيّة المادّة وحضارة المتع والشهوات التي جرفت الشعوب الإسلاميّة»، فيما ترافقت دعواته إلى الجهاد وحضّه عليه مع إسراف في التعويل على الله (إن ينصركم الله...) يفوق ما بتنا نراه مع مَن خلفوه لجهة توكيدهم الإرادة والفعل الذاتيّ للمسلمين.

وفي اختلاط مفهوميّ وسلوكيّ كهذا، تصعب محاكمة البنّا بالدقّة والحسم اللذين يُحاكَم بهما أسلافه الإسلاميّون، خصوصاً منهم، كما سنرى لاحقاً، سيّد قطب. فإسلام البنّا ذو مصادر ومستويات متعدّدة، وأحياناً متضاربة، ما ينأى برومنطيقيّته عن مثيلتها الحركيّة والهجوميّة ذات الوجهة الأحاديّة كما عرفناها مع مُجايليه من القوميّين والعسكريّين.

الرومنطيقيّة الخامدة

ويعزّز عمل ميتشل المرجعيّ عن الإخوان، الذي يغطّي سيرتهم حتّى محاولة اغتيال جمال عبد الناصر في ١٩٥٤ وما استدعته من قمع، حقيقة أنّ الجماعة لم تكن ثوريّة تسعى إلى السلطة، إلّا أنّها كانت متشدّدة في أمر تطبيق الشريعة والتخلّي عن القوانين التي «تقلّد» الغرب و«تمزّق وحدة الأمّة». غير أنّ تطبيق الشريعة، وهو أهمّ ما في الدولة إن لم يكن أهمّ من الدولة نفسها في نظر البنّا[١٠]، لا يعني بالضرورة العودة إلى القرن السابع. فالبنّا، وفق قراءة ميتشل، لا يستبعد «التجديد» و«فتح باب الاجتهاد» والقبول بـ «القياس» و«الإجماع»، وكذلك التسليم بالسلطات التي تُمنح للحاكم المسلم كي يشرّع بما يخدم المصلحة العامّة[١١]. فالإخوان، بالتالي، كانوا جناحاً محافظاً من أجنحة النظام بمعناه الأعرض، أشدّ جذريّة منها في العداء للإنكليز، وأشدّ حساسيّة حيال مسائل التعليم والتربية والثقافة. ذاك أنّ الأزهر بدا لهم متخاذلاً أمام السلطة وأمام المبشّرين، فيما «قيم الغرب» والعلمنة توسّع تمدّدها في المجتمع. وفي وصف دقيق للكاتب المصريّ وحيد عبد المجيد، يلوح «الجامع الرئيسيّ في حركة الإخوان هو فكرة عامّة وانتماء فضفاض وشعور بالتضامن والتساند وحلم في رفع الراية المشتركة في سماء بلاد الأمّة على امتدادها»[١٢].

وبالتأكيد ظلّت الأبويّة الصارمة وأولويّة الطاعة من السمات البارزة التي لازمت تنظيم البنّا، والتي يُرجّح أنّها وجدت ما يعزّزها في تأثّره المبكر بالصوفيّة وبمفهوم «السمع والطاعة» يؤدّيها المُريد لشيخه. فمحازبوه، كما رأى الباحث المصريّ حازم قنديل، مجّدوه بما يكاد ينزّهه عن الإنسانيّ. ويذهب قنديل إلى أنّهم تصوّروه بوصفه نائب الخليفة غير المتوافر حاليّاً، والذي يُفترض أنّه ممثّل الرسول، معتبراً أنّ هذه النظرة تجمع بين التقليد الشيعيّ (المهديّ المنتظر) والمفهوم الصوفيّ لـ«الوليّ» الذي يتلقّى تعليماته مباشرة من الله[١٣].

يضاعف هذه النظرةَ المألوفة في المجتمعات المحافظة، ولا سيّما بيئاتها الدينيّة، حيث يحظى «المعلّم» و«الأستاذ» بتقدير مبالغ فيه، انتشار الثقافة الشفويّة[١٤]، لكنّها مع هذا تبقى أقلّ كثيراً ممّا أحاط بعلمانيّ لبنانيّ متطرّف، جايلَ البنّا، كأنطون سعادة، مؤسّس الحزب السوريّ القوميّ[١٥]. أمّا رومنطيقيّة الموت التي تلازم الحركات السياسيّة الدينيّة والتي جعلت أحد

الجوانب الإجرائيّة في الحياة التنظيميّة للإخوانيّ حضوره مناسبات غسل الموتى «كي يشاهد غسل الإنسان بعد الموت»، وتكراره الحديث عن العذاب والألم والقبر[١٦]، فهي بالقياس إلى ما سنراه لاحقاً من نضاليّة هجوميّة حملتها الخمينيّة الإيرانيّة وحزب الله اللبنانيّ، مجرّد إقرار مُبالِغ وممسرَح بالخضوع والطاعة لله. والحقّ أنّ الإخوانيّ، المنسحق أمام الله، والذي يعتبر أنّ أسوأ أنواع الاعتداد الشخصيّ هو «رفع الآخرين إلى مستواك»، مؤثراً في المقابل «التواضع بالنزول إلى مستواهم»[١٧]، إنّما يجافي المناضل الذي باشرت نظريّة الحزب اللينينيّة صنعه، بوصفه «طليعة» تنقل الوعي إلى العمّال، وهو ما ورثته، بطريقتها، القطبيّة والنظريّات الإسلاميّة النضاليّة اللاحقة. وربّما جاز أن نضيف إلى البدائيّة الرومنطيقيّة التي تستشري في البيئة الإخوانيّة، حيث تتكاثر الإحالات إلى البكاء والدمع، كون الإخوان لم يبلغوا السلطة، ما زاد في تظهير البعد العاطفيّ الذي استثاره قمعهم كمعارضين ومنشقّين بقدر من الإفاضة والإسهاب.

ويتوقّف قنديل طويلاً عند مناهضة الثقافة في الوعي الإخوانيّ، مكرّساً لها فصلاً كاملاً من كتابه هو أوّل فصوله. وهو يعتبرها، بين وظائف أخرى، ضمانة لاستبعاد الخلافات داخل التنظيم، كما يصار بموجبها إلى تغليب العاطفيّة والحركيّة ضدّاً على التنظير. كذلك نراه يربط بين هذه النزعة والغلبة الكاسحة بين متعلّمي الإخوان للعلوم التطبيقيّة، مقابل الغياب الكبير للعلوم الاجتماعيّة، فضلاً عن ربط الإخوان تلك العلوم الاجتماعيّة بالتغرّب، ووصف العلوم التطبيقيّة بالحياديّة. إلّا أنّ الأهمّ، في ما يعنينا هنا، أنّ الإيمان ووعوده المفترضة تلغي، في رأي قنديل، الحاجة إلى مثقّفين وإلى نظريّات، فيما يبدو تطبيق الشريعة «تعبيراً عن إيمان وليس استراتيجيّة للسير في هذا العالم»[١٨]. وهي سمة أخرى من سمات الرومنطيقيّة الخامدة التي يتأدّى عنها إضعاف فهم تقليديّي الإخوان للسياسة ولكلّ الوسائط والتوسّطات التي يعرفها المجتمع[١٩].

نحو العنف

واقع الأمر أنّ التركيب الطبقيّ للجماعة لا يشجّع، هو الآخر، على توقّع أيّ إسراف في الراديكاليّة، أو أيّة مبالغة في تمجيد العنف. فالجماعة كانت أساساً مدينيّة معظم أفرادها من الطبقة الوسطى. وقد لاحظ ميتشل، في ما خصّ قياداتها بين أواسط الثلاثينيّات وأواسط

الخمسينيّات، تراجع الوزن الريفيّ لمصلحة الوزن المدينيّ والقاهريّ، ما أوحى له بنشأة طبقة وسطى مسلمة واعية بذاتها[٢٠]، من مواصفاتها «العداء للسيطرة الاقتصاديّة الأجنبيّة التي حدّت من فرص البورجوازيّة الجديدة، وهو عداء امتدّ ليشمل الأقلّيّات المحلّيّة (...) والصراع ضدّ الاستعمار و«عملائه»»[٢١]. وهنا أيضاً لا تختلف هذه الأفكار والتصوّرات عن مثيلاتها لدى فصائل أخرى من القوميّين أو الوطنيّين المصريّين. فقد رفعت «مصر الفتاة» القوميّةَ، بما فيها القوميّة الاقتصاديّة في مقاطعة السلع غير المصريّة، إلى مستوى الهوس، وكان هذا معطوفاً على هوس بالمحلّيّة و«الأصالة» وإحياء القيم القديمة وأخلاق العفّة، كمحاربة الكحول و«التخنّث»[٢٢].

لكنّ هذه اللوحة من تداخل أفكار البنّا، تواصلاً وانقطاعاً، لا تحول دون رؤية الوجهة العامّة التي دفعت الإخوان، كجزء من الصورة الإجماليّة للمجتمع المصريّ، إلى التجذّر والعنف. فـ«النظام الخاصّ» أو «الجهاز الخاصّ» السرّيّ، الذي نشأ أواخر ١٩٤٢ أو أوائل ١٩٤٣، هو من ثمار علاقة بالسلطة التي تشاركت هي والإخوان المسؤوليّةَ عن تردّيها. ووفقاً للباحث اللبنانيّ الأميركيّ فوّاز جرجس، في دراسته المقارنة بين سيّد قطب وجمال عبد الناصر، سعى البنّا بدايةً إلى العمل من داخل النظام القائم وراسل القصر للغرض هذا، إلّا أنّ الأخير هو الذي رفض ذلك وحال دونه[٢٣]. والراهن أنّ أمر «النظام الخاصّ» وسبب إنشائه لا يزال حتّى اليوم موضوعاً خصباً لشتّى التحليلات والتكهّنات، فيما يذهب إخوانيّون إلى أنّ الهدف الأوّل منه لم يكن داخليّاً، بل مقاتلة البريطانيّين ثمّ مقاتلة الصهيونيّين في فلسطين[٢٤].

غير أنّ التعدّيات والانتهاكات التي تعرّض لها يهود مصريّون على أيدي أفراد «النظام الخاصّ»، كما على أيدي «مجاهدي» «مصر الفتاة»، تندرج أيضاً في الشؤون الداخليّة، وهذا ممّا يُضعف التأويل الإخوانيّ ويلقي الشبهات على براءته الظاهريّة. والشيء نفسه يصحّ في الاغتيالات التي أقدم عليها «النظام الخاصّ»: ففي ١٩٤٥، اغتيل رئيس الحكومة أحمد ماهر لإعلانه، فيما كانت الحرب العالميّة الثانية توشك على الانتهاء، حرباً اسميّة على دول المحور بهدف تحسين العلاقة المصريّة ببريطانيا، وضمان الانتساب إلى الأمم المتّحدة التي ولدت بعد أشهر، وكان أحد أفراد «النظام الخاصّ» من المتّهمين بعمليّة الاغتيال. لكنّ الثابت، فضلاً عن اغتيالات أخرى، أنّ الجماعة الإرهابيّة إيّاها نفّذت اغتيال رئيس الحكومة محمود فهمي النقراشي أواخر

١٩٤٨، بعد إقدامه على حلّ الإخوان. وفي هذه اللعبة الدمويّة، اغتيل البنّا نفسه في ١٩٤٩ عن ٤٢ عاماً، ورُجّح أن يكون القصر وراء ذلك.

وفي مطلق الأحوال، وبالنظر إلى نتائج هذا العنف على الإخوان أنفسهم، لا يبدو من المبالغة افتراض الغربة والسذاجة في «الشيخ» البنّا حين اعتنق سياسات راديكاليّة، هو غريب عن روحيّتها وأنماط اشتغالها، تأدّت عنها تلك الأعمال الإرهابيّة. ولا بدّ هنا من الإشارة إلى كثرة الآراء والآراء المضادّة حول دوره في الاغتيالات، وما إذا كان «النظام الخاصّ» قد عمل باستقلال عنه، وربّما لتوريطه. وحيال تضارب كهذا يتكرّر الغموض الذي يواجهنا عند تفسير نشأة «النظام الخاصّ» نفسه. لكنْ يبقى أنّ رسالة البنّا المعنونة «نحو النور»[٢٥]، التي وجّهها إلى الملك فاروق عام ١٩٤٧، قابلة للاستدلال كمحطّة بارزة في تلقّفه وعياً توتاليتاريّاً صريحاً، من علاماته الإصرار المتشدّد على الإسلام بوصفه «أساساً لنظام الحياة»، وكون مطلبها الأوّل المتعلّق بـ«الناحية السياسيّة والقضائيّة والإداريّة» هو «القضاء على الحزبيّة وتوجيه قوى الأمّة السياسيّة في وجهة واحدة وصفّ واحد». وهنا يكمن نجاح البنّا في تسييس الحيّز الدينيّ للمرّة الأولى على هذا النحو ممّا دفعه سيّد قطب أشواطاً إلى الأمام.

بين البنّا وقطب

لئن انتمى إسلام البنّا، أقلّه حتّى الأربعينيّات، إلى أفق مَلَكيّ، مطعّم بمرارة انهيار السلطنة وتمدّد الثقافة والتعليم الغربيّين، فإنّ أفق خليفته، قطب، هو تحديداً النظامُ العسكريّ القوميّ الذي شاركه الكثير من قيمه كما شارك شخصيّاً في بنائه قبل أن يعاني قسوته ويُعدم على يديه. وفي هذا الردّ على النظام القوميّ العسكريّ يتعاظم التأثّر به، ولو ضدّيّاً، ومعه التأثّر بالحركات التي تأثّر بها النظام إيّاه، أكانت فاشيّة في البداية أم شيوعيّة سوفياتيّة في وقت لاحق.

فإذا كان حسن الهضيبي، الذي خلف البنّا في موقع المرشد، هو وارث البنّا الأوّل، المربّي والمعلّم[٢٦]، فإنّ قطب هو وارث البنّا في سنواته الأخيرة، أي النضاليّ والعنفيّ ممّا وجد امتداده وتصعيده في «الضبّاط الأحرار» بقدر ما وجدهما في قطب نفسه. وقد بدت هذه الفوارق واضحة في اختلاط اللغتين، التقليديّة الدينيّة والحديثة، في إنشاء البنّا، قياساً بإنشاء قطب الذي

سجّل تزايداً في الحديث وتراجعاً في القديم، متّجهاً بلغة بسيطة إلى صلب الموضوع، ومخاطباً صغار السنّ، فضلاً عن التخفّف من المقدّمات والمساجلات الفقهيّة المألوفة عند الأزهريّين وعموم المتفقّهين[٢٧]. ومع أنّ الاثنين جمع بينهما التعميم في ما خصّ الدولة الإسلاميّة وبناءها واشتغالها، فقد استحضر التحليلُ السياسيّ لقطب أحداثَ العالم أكثر كثيراً ممّا استحضره البنّا الذي كان «رجل عمل» لا «رجل نظر». فهو لم يكن مثقّفاً بقياس قطب الذي بدأ أديباً وشاعراً وناقداً أدبيّاً قبل أن يغدو كاتباً سياسيّاً ودعويّاً يصدر أكثر من عشرين كتاباً. وأهمّ من ذلك أنّ المؤسّس احتكّ بجمهوره في المقاهي الشعبيّة والبيوت والحواري، فيما خاطب قطب «رأياً عامّاً» أتاحه توسّع المدن وازدهار الصحافة وصناعة الكتب تأليفاً وإنتاجاً وسوقاً[٢٨].

إلى ذلك، كان قطب أكثر حسماً في موضوع رفض الغرب وأبلسته، وفي الاستعانة بشذرات من كتّاب غربيّين تشاؤميّين ولاعقلانيّين، كما في الحضّ على الجهاد، وإن لم يكن البنّا قليل الحضّ عليه. لكنّه، وهذه ربّما كانت الخلاصة الإجماليّة لموقفه، كان أكثر تشدّداً في مواصفاته للإسلاميّة المقبولة وفي طرد مَن لا تصحّ فيه المواصفات هذه إلى «جاهليّة» يعيش فيها العالم كلّه، أي إنّ إسلامه كان أكثر شموليّة وتشدّداً واكتفاءً ذاتيّاً، وبالتالي انفصالاً عن العالم[٢٩].

والحال أنّ الانتقال الكبير للإسلام السياسيّ من الرومنطيقيّة الخامدة للبنّا، التي يمكن العثور على مثلها في أيّة حركة دعويّة محافظة، إلى رومنطيقيّة نشطة ونضاليّة، هو بالضبط ما أحدثه سيّد قطب في الخمسينيّات والستينيّات. وفي الانتقال هذا كان دور الإسلام بذاته أصغر كثيراً من دور أدلجته النضاليّة والحديثة، في مناخات ما بعد الحرب العالميّة الثانية والحرب الباردة، وبالتأثّر سلباً وإيجاباً بالحركات القوميّة واليساريّة الجذريّة. فقطب بدا أشدّ تركيزاً بلا قياس على محاربة أعداء الداخل، أي إنّه ضمناً طرح مسألة السلطة والنظام، وهما فكرة حديثة أصلاً. وكان من آثار استخدامه مفهوم «الجاهليّة»، على ما لاحظ جرجس، توسيع دائرة نقد الحاكم فلا يعود مجرّد خائن أو مستبدّ أو فاسد، بل يغدو كافراً أيضاً وأساساً، كما يصار إلى توسيع دائرة الأعداء الذين على المسلمين أن يعلنوا الجهاد ضدّهم[٣٠]. كذلك رأى الباحث الكنديّ جون كالفرت، في معرض التنويه بحداثيّة قطب، أنّه وأستاذه أبو الأعلى المودودي حين كانا يقارنان الإسلام بسائر الأنظمة، فإنّهما لم يقارناه بالمسيحيّة أو اليهوديّة أو الهندوسيّة، بل بالإيديولوجيّات السياسيّة المنافسة كالشيوعيّة والرأسماليّة والديمقراطيّة الليبراليّة[٣١].

وفي وقت لاحق حدّد أيمن الظواهري بطريقته، ومن موقعه الإسلاميّ الراديكاليّ، ما يميّز البنّا عن قطب. فقد أرّخ وريث أسامة بن لادن في زعامة «القاعدة» لبداية حركة الجهاد في مصر بـ١٩٦٥ «حين أودع السجون سبعة عشر ألفاً، وتمّ إعدام سيّد قطب واثنين من رفاقه»[٣٢]، وإذ انتقد الحركة الإسلاميّة في مصر قبل قطب، قاصداً قيادة البنّا الأوّل والهضيبي، فلأنّ «خطّها العامّ لم يكن موجّهاً ضدّ النظام الحاكم، بل كان موجّهاً أساساً ضدّ العدوّ الخارجيّ، وبقي فكر الحركة وإعلامها يحاول قدر الإمكان أن يتقرّب من رأس النظام الحاكم (الملك) وأن يخاطبه بصفته السلطة الشرعيّة (...) وقد أدّى هذا الفصل المتعسّف بين الأعداء الخارجيّين وعملائهم الداخليّين إلى عديد من الكوارث والانتكاسات». وعلى هذا أكّد الظواهري ولاءه لـ «المجموعة الملتفّة حول سيّد قطب»، الذي كال له المديح، بسبب مواجهتها الحاكمَ الفعلي[٣٣].

وإلى ذلك تلقّى قطب تأثيرات الإسلام السياسيّ في شبه القارّة الهنديّة، مرموزاً إليه بالمودودي وتلميذه أبو الحسن الندويّ. فالأوّل سبق أن هاجر إلى باكستان بمجرّد قيام الدولة عام ١٩٤٧ وصار «أمير الجماعة الإسلاميّة» فيها، ليَمضي هناك في نضاله ضدّ العلمانيّة، داعياً إلى حكم الله بدل حكم القوانين التي يضعها البشر، وإلى أن تكون الدولة الوليدة إسلاميّة لا علمانيّة، ومُصدراً في هذا السياق بعض الكتب التي عُدّت تأسيسيّة للوعي الإسلاميّ النضاليّ. أمّا الثاني، وهو هنديّ، فكان قائد «مدرسة نهضة العلماء» المتفرّعة عن الحركة الديوبانديّة ذات التوجّه الحنفيّ المتشدّد. وقد تولّى الندوي توسيع فكرة أطلقها المودودي من أنّ العالم الإسلاميّ غارق في الجاهليّة، وأنّ المسلمين، في تأثّرهم بالغرب، صاروا أسرى الماديّة و«وثنيّة» القوميّة، ممّا فرّقهم وأضعفهم. وبعد تعرّفه الشخصيّ بالندوي، راح قطب يغرف من أعمال المودودي ليكتشف أنّ مفكّري شبه القارّة الهنديّة، بتعريفهم إيّاه إلى مفهوم الجاهليّة الحديثة، بلوروا نقده للحداثة الغربيّة[٣٤]. هكذا ورث الإخوانيّ المصريّ نظرة متشدّدة إلى الهويّة لم تعرفها مصر والمشرق العربيّ بهذه الحدّة، ولا سيّما أنّ نشأة باكستان والحرب الأهليّة التي رافقتها إنّما كانتا تعبيراً حادّاً ومبكراً عن احتدام تلك المسألة هناك. ولمّا شكّلت الإسلاميّة الراديكاليّة لشبه القارّة الهنديّة، في التأريخ الفكريّ والثقافيّ، ردّاً على الأطروحات المنفتحة والإصلاحيّة للسيّد أحمد خان (١٨١٧-٩٨)، مؤسّس جامعة عليكرة، والمعادل الهنديّ لمحمّد عبده والذي ساجله

جمال الدين الأفغاني غداة حلوله في الهند إثر نفيه من مصر، فهذا ما ضاعف، لدى قطب، مسافته الفاصلة عن الفكر الإصلاحيّ والتسوويّ المصريّ[٣٥].

وليس من المبالغة القول إنّ المودودي كان من أوضح وأبكر من عبّروا عن تطلّعات توتاليتاريّة في الإسلام السياسيّ بما يفضي إلى التسييس الكامل للدين والتديين الكامل للحياة. ذاك أنّ تعاليم القرآن، بالنسبة إليه، «ترشدنا إلى الطريق الأقوم وتضيء لنا الخطّة المستقيمة في كلّ شأن من شؤون الحياة، من أتفه المسائل البيتيّة إلى مسائل السياسة الدوليّة العظيمة ومشاكلها الخطيرة»، حتّى إنّنا لا نحتاج «في مرحلة من مراحل الحياة إلى وسيلة للعلم أخرى». أمّا التوحيد فـ «ينفي (...) فكرة حاكميّة البشر ويريد القضاء عليها قضاءً مبرماً، وسواء أكانت هذه الحاكميّة لفرد من الأفراد أم طبقة من الطبقات أم بيت من البيوتات أم أمّة من الأمم أم لجميع من على ظهر هذه الأرض من أبناء البشر. الحاكميّة لا يستحقّها إلّا الله وحده عزّ وجلّ»[٣٦]. وفي هذا كان المودودي، ومن بعده قطب، مبالَغين في توكيد تعالي الله وإطلاقيّته، متجاوزين كلّ التوكيدات السابقة التي عرفها الفكر الإسلاميّ السنّيّ.

لكنْ في السياق العربيّ والإسلاميّ المباشر، وحيث يراوح التقليد الديمقراطيّ بين الضعف والغياب، فكان أخطر ما في هذه المنظومة الفكريّة إلغاءها فكرة السيادة لمصلحة فكرة الشرعيّة، ما يجعل كلّ معارضةٍ حركة انشقاق أو فتنة أو أعمال اغتيال، كما يحيل السياسة تبادلاً للعنف الأعمى بين الحاكم والمحكوم، وهو ما اتّصف به لاحقاً، وعلى نحو غنيّ وموسّع، قمع الإسلاميّين ونشاطهم المضادّ للقمع في آن واحد.

ضدّ الرأسماليّة، ضدّ أميركا

لقد ظهرت العناصر التوتاليتاريّة القليلة والمتأخّرة في فكر البنّا بعد انتهاء الحرب العالميّة الثانية وانهيار النازيّة، أي إنّها جاءت بلا سند من مناخ دوليّ مناسب. لكنّ قطب كان، في المقابل، ابن الصراع الإيديولوجيّ المحتدم للحرب الباردة، بحيث رأينا بعض من تناولوه يكادون يتجاهلون إسلامه تماماً لمصلحة اصطفافه الإيديولوجيّ الموصوف بالتوتاليتاريّة. وربّما كان أبرز متناوليه هؤلاء الكاتب الأميركيّ بول بيرمان في كتاب شهير أصدره بعد ١١ أيلول ٢٠٠١ بعنوان

«الإرهاب والليبراليّة». فهو حاول أن «يعيد بناء» الإسلاميّة بوصفها امتداداً للتاريخ والثقافة الغربيّين، إذ هي، عنده، استمرار للإيديولوجيّات اللاعقلانيّة التي نهضت في أوروبا، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين، مؤدّيةً إلى الفاشيّات الألمانيّة والإيطاليّة والإسبانيّة، كما إلى البلشفيّة الروسيّة. واستناداً منه إلى أدب أوروبيّ وافر، استنتج أنّ الإرهاب الحديث لم ينشأ إلّا في أوروبا، ولم تكن صيغته الإسلاميّة إلّا أحد تفرّعاته. أمّا قطب، الذي كان بطل بيرمان وسرديّته، فتكمن أهميّته في أنّه جسّد في قالب إسلاميّ تلك النزعات الأوروبيّة (كراهية الثقافة الرأسماليّة، والنظرة التدميجيّة *integralist* للمجتمع، واللاساميّة المتطرّفة، والدور التطهيريّ للموت، ومفهوم الطليعة، والدعوة إلى العمل المباشر، والحلم بعالم نقيّ...)[٣٧].

على أيّ حال، ففي تأريخه تطوّرَ فكره السياسيّ، يسجّل شريف يونس[٣٨] أنّ اهتمام قطب بقضايا الإصلاح الاجتماعيّ إنّما بدأ عام ١٩٤٠، بعد عام واحد على إنشاء وزارة الشؤون الاجتماعيّة، ومع إصدارها مجلّةً ساهم قطب في الكتابة لها. وهو يسمّي مقالاته آنذاك (أوائل الأربعينيّات) «برنامجاً متكاملاً للإصلاح الاجتماعيّ»، حيث دعا إلى مجتمع «متوازن» يشبه «ما كان يُسمّى الاشتراكيّة البريطانيّة»، بما «يتيح نوعاً من الضمان الاجتماعيّ يحفظ للجماهير حدّاً أدنى لمستوى المعيشة والخدمات، بحيث يتحقّق تكافؤ الفرص المنشود» مع حفظ التمايز عن «المذاهب المتطرّفة». ويتّضح من هذا، وفق الباحث المصريّ، أنّ برنامج قطب الإصلاحيّ «يحتلّ موقعاً وسطاً بين البرنامج «الاشتراكيّ»، أو اليساريّ بالأدقّ، والبرنامج المحافظ، وإن كان ينطلق من ذات المبدأ المحافظ المسمّى «المصلحة العامّة» ولكنْ بأكثر تفسيراته راديكاليّة. كما تتّضح رؤيته «البيروقراطيّة» الفوقيّة للإصلاح ونظرته إليه بوصفه عمليّة غير سياسيّة إلى حدّ أنّها تتطلّب في المقام الأوّل استبعاد الصراع السياسيّ ليواصل الجهاز البيروقراطيّ عمله في هدوء».

وإذا كان هذا النزوع يفسّر بعض أسباب تعاونه اللاحق مع «الضبّاط الأحرار»، بتصوّرهم البيروقراطيّ لـ«الإصلاح»، فإنّ وجهة تجذّره الاجتماعيّ والسياسيّ، عشيّة ابتعاثه إلى الولايات المتّحدة عام ١٩٤٨، ما لبثت أن دفعت المجلّات المصريّة التي كانت تنشر مقالاته إلى الامتناع عن نشرها. ذاك أنّ وعيه كان يستقرّ حينذاك على مزيج من «الإسلام ونزعة راديكاليّة معادية للنظام الاجتماعيّ تشبه «المبادئ الهدّامة» – أي الاشتراكيّة، ولو بعض الشبه». ويكاد يونس يجزم بأنّ ابتعاثه إلى الولايات المتّحدة إنّما كان بهدف إبعاد قلمه النقديّ الحادّ.

لكنْ في اتّجاه تصاعديّ نوعيّاً تنامى موقفه من «الغرب». ففي مقالاته العائدة إلى أوائل الأربعينيّات كان لا يمانع في الأخذ عن أوروبا لأنّها «سبقتنا في سلّم الحضارة»، وفي الاهتمام بترجمة مذهب النشوء والارتقاء ونظريّة النسبيّة ومبدأ فرويد والمذاهب الفنّيّة كالرمزيّة والسورياليّة والواقعيّة، قاصراً نقده الحادّ على ما يتعلّق بالمرأة وحرّيّاتها ومسجّلاً تقديره لـ«الشرق» على «الغرب»[٣٩]. لكنّ الأمور جعلت تتغيّر بسرعة. فهو في أوّل كتبه الإسلاميّة السياسيّة، التي سبقت إخوانيّته، أي «العدالة الاجتماعيّة في الإسلام» الصادر عام ١٩٤٩، تجاوز التدليل على وجود همٍّ اجتماعيّ لديه مقرون بعداء للغرب و«مادّيّته» وإعلاء لـ «روح الشرق». فهو أخذ بـ «مطالب اليسار في ثوب إسلاميّ»، ووجد زاده في كتاب محمّد الغزالي «الإسلام والأوضاع الاقتصاديّة» الصادر عام ١٩٤٧. وكتاب الغزالي، وفق يونس، يضع على الحكومة واجب إصلاح حال الفقراء، ويجعل هدف استئصال الحرمان وتوفير فرص العمل ومحو الأميّة وتعميم التعليم الابتدائيّ والثانويّ، ملزماً للحكومة يُجبى في سبيله أيّ قدر من أموال الأغنياء، ولو تجاوز بمراحل مقدار الزكاة الشرعيّة. وهو يقترح على سبيل المثال لا الحصر تأميم المرافق العامّة وتحديد الملكيّات الزراعيّة وفرض ضرائب على رؤوس الأملاك الكبرى بغرض تحديد الملكيّة غير الزراعيّة وتحريم ملكيّة الأجانب وربط أجور العمّال بأرباح المؤسّسات التي يعملون فيها وفرض ضريبة تصاعديّة على الشركات. فمع كتاب «العدالة الاجتماعيّة...» تقدّم قطب نحو برنامج إصلاحيّ أكثر جذريّة من برنامجه السابق، متأثّراً بأجواء الحركات الشيوعيّة والماركسيّة وأطروحاتها، وإن بقي النظر إلى الإسلام و«عدالته الاجتماعيّة» مقروناً بضرورة قطع الطريق على الشيوعيّة. وهذا الانحياز إلى «المستضعَفين»، هو ما دفع لاحقاً حسن حنفي، داعية «اليسار الإسلاميّ»، إلى اعتباره «يساريّاً تقدّميّاً»، بحسب ما ينقله عنه فوّاز جرجس.

وبالفعل فإبّان إقامته في الولايات المتّحدة (أواخر ١٩٤٨-١٩٥٠)، نشر قطب مقالات دعا فيها إلى التعاون مع الشيوعيّين المصريّين ضدّ الاحتلال البريطانيّ. ذاك أنّ الإقامة تلك عملت على تعزيز عدائه لأميركا ولرأسماليّتها ولما اعتبره لا أخلاقيّة طريقتها في الحياة. وفي رواية متأخّرة له عن إقامته في أميركا، كتبها قبيل إعدامه كي يقرأها المحقّقون الذين كانوا يستجوبونه ثمّ نُشرت بعنوان «لماذا أعدموني؟»، يقول بلغة لا تخلو من المبالغات: «لم أكن أعرف إلّا القليل

عن الإخوان المسلمين إلى أن سافرت إلى أميركا في ربيع ١٩٤٨ في بعثة لوزارة المعارف (...) وقد قتل الشهيد حسن البنّا وأنا هناك في عام ١٩٤٩، ولقد لفت نظري بشدّة ما أبدته الصحف الأميركيّة وكذلك الإنجليزيّة التي كانت تصل إلى أميركا من اهتمام بالغ بالإخوان ومن شماتة وراحة واضحة في حل جماعتهم وضربها وفي قتل مرشدها، ومن حديث عن خطر هذه الجماعة على مصالح الغرب في المنطقة وعلى ثقافة الغرب وحضارته، وصدرت كتب بهذا المعنى»[٤٠].

وبالفعل، باتت كراهيته لنيويورك تحديداً، وعزلته فيها، من ثوابت السِّيَر الكثيرة التي كُتبت عنه، مستشهدةً بفتات من الأقوال والكتابات التي تركها حول تلك التجربة[٤١]. فنيويورك هي عاصمة الحضارة الغربيّة والرأسماليّة، وحصن قوّتها الاقتصاديّة والثقافيّة والسياسيّة في آن واحد، وهي قوّة تُغري بالتفكير التآمريّ حول «المؤامرات» التي تُطبخ هناك، خصوصاً أنّها أيضاً قلعة كلّ ما كرهه قطب: الفرديّة والكوزموبوليتيّة والمادّيّة والتحرّر الجنسيّ وتوكيد صناعة البشر مستقبلهم انطلاقاً من ماضٍ متواضع. وهذا في مجموعه كفيل بجعل اختفائها عن وجه الأرض[٤٢] خدمة للإسلام إن لم يكن للبشريّة جمعاء. فبدل أن تُخرجه نيويورك من عوالمه الأولى، أعادته عميقاً إليها وإلى إسلامه، وأسهمت في التمهيد لانتسابه اللاحق إلى الإخوان.

هكذا كتب، بعد عودته، وفي أواخر ١٩٥١، بنبرة عنصريّة، ولا سيّما حيال الأفرو أميركيّين (السود) وثقافتهم: «الأميركيّ بدائيّ، فى ذوقه الفنيّ، سواء فى ذلك، تذوّقه للفنّ، أو أعماله الفنيّة: موسيقى «الجاز» هي موسيقاه المختارة. وهي تلك الموسيقى التي ابتدعها الزنوج لإرضاء ميولهم البدائيّة، ورغبتهم فى الضجيج من ناحية، ولاستثارة النوازع الحيويّة من ناحية أخرى. ولا تتمّ نشوة الأميركيّ تمامها بموسيقى «الجاز» حتى يصاحبها غناء مثلها صارخ غليظ. وكلما علا ضجيج الآلات والأصوات، وطنّ فى الآذان إلى درجة لا تطاق.. زاد هياج الجمهور، وعلت أصوات الاستحسان، وارتفعت الأكفّ بالتصفيق الحادّ المتواصل، الذي يكاد يصمّ الآذان»[٤٣].

ولئن كتب كذلك، بعد عودته، في مجلّات بينها واحدة حملت اسم «الاشتراكيّة»، فإنّ بعض التدقيق في كتابه المبكر «معركة الإسلام والرأسماليّة»، الصادر قبل سنة على انقلاب يوليو وسنتين على انتسابه إلى الإخوان، كفيل بإدراج سيّد قطب في خانة الشعبويّة اليساريّة التي

تطرح الإسلام بوصفه «الخلاص»، لكنّها تتحدّث بلسان أصحاب «المعدات الجائعة» وتهاجم «الترف الفاجر الداعر يعربد في المواخير والقصور، والذهب المتجمّد من دماء الملايين». ولأنّ الدولة «تمثّل رؤوس الأموال» ينشأ «تضخّم الثراء في جانب، وبروز الحرمان في جانب». وإذا صحّ أنّ قطب أقرّ بالملكيّة الخاصّة وبأنّ الإسلام يبيحها، فإنّه لم يتردّد في التهديد بأنّ «في يد الدولة أن تنزع الملكيّات والثروات جميعاً وتعيد توزيعها على أساس جديد»، لأنّ «دفع الضرر عن المجتمع كلّه، أو اتّقاء الأضرار المتوقّعة لهذا المجتمع، أولى بالرعاية من حقوق الأفراد». وهو إذ يدين الشيوعيّة فإنّما يفعل برأفة نسبيّة، وفقط من أجل تفضيل الإسلام عليها، إذ الإسلام «ليس بالغريب على أرواحنا ومشاعرنا وعاداتنا وتقاليدنا غربة الشيوعيّة التي نحمد منها أشياء ونكره منها أشياء (...) والإسلام حجّة قويّة لا تملك لها الرأسماليّة المستغِلّة دفعاً كما تجد للشيوعيّة». ذاك أنّ الأخيرة المدانة، التي يحذّر الشبيبةَ منها ويؤكّد الخلاف والعداء الجذريّين بينها وبين الإسلام، تبقى «دعوة قاست من رجال الدين الأمرّين، وهي تكافح لتحطيم حكم القياصرة وإعطاء الجماهير ضروريّات حياتها التي كانت محرومة منها»[٤٤]. وهذا ما حمل كالفرت، في قراءته ذاك الكتاب، على تقرير أنّ قطب «ركب موجة النقد اليساريّ لما بعد الحرب»، بترداده مواقف ذات طابع شِعاريّ في الأدبيّات اليساريّة، كوجود علاقة من التبعيّة بين الطبقة السياسيّة المصريّة والقوى الاستعماريّة، وأنّ من الطبيعيّ أن يتحالف الاستعمار والحكم الديكتاتوريّ والمال بحيث يعتمد كلّ من الثلاثة على الآخر، فيما تقف أحزاب مصر كلّها موقفاً موحّداً دفاعاً عن النظام الرأسماليّ القائم[٤٥].

وفي العام نفسه، ١٩٥١، شارك قطب في الدعوة إلى مواجهة الاحتلال البريطانيّ وإنشاء جبهة تضمّ «مصر الفتاة» و«الحزب الوطنيّ الجديد» والإخوان. وهو لئن لم يدعُ إلى ضمّ الشيوعيّين إليها، فقد طالبهم بالمشاركة في المواجهة المسلّحة مع البريطانيّين إلى جانب القوى المذكورة، مهاجماً سعد زغلول وقيادته لثورة ١٩١٩ و«ليبراليّته» و«قوميّته المصريّة» غير الإسلاميّة. كذلك اهتمّ بإنشاء كتلة دوليّة إسلاميّة تكون ثالثة في مواجهة الكتلتين الشرقيّة (الشيوعيّة) والغربيّة (الرأسماليّة). وبدون أيّ تقليل من أهميّة عدائه للشيوعيّة، بقي عداؤه للرأسماليّة وللولايات المتّحدة، والغرب عموماً، هو الأقوى والأصفى. فقد وجد ما يستنهض تفاؤله في القوى الثوريّة المناهضة للإمبرياليّة على أنواعها، وهذا ما تنمّ عنه رسالة وجّهها، عامذاك، إلى آية الله

الإيرانيّ أبو القاسم كاشاني، حليف محمّد مصدّق وشريكه في قرار تأميم النفط وتعبئة الشارع لهذا الغرض، قبل افتراق الاثنين بسبب الموقف من الدين والعلمانيّة والتحالف مع الشيوعيّين. وبلغة تنضح بحدّة راديكاليّة ورومنطيقيّة يتحدّث قطب في رسالته هذه عن «صرخة موحّدة» يتردّد صداها في أرجاء العالم الإسلاميّ كافّة، داعيةً إلى رفع راية الإسلام، وصارخة في طلب الوحدة الإسلاميّة والحكومة الإسلاميّة. أمّا هذه الصرخة فستعمّ وتنتشر «من باكستان إلى إيران إلى دول المالايا [لاحقاً ماليزيا] إلى الصومال». وواضح هنا أنّ لغة التخاطب تتعدّى كثيراً العناوين التي كانت مألوفة في قاموس البنّا، كـ «التقريب بين المذاهب الإسلاميّة» أو الكشف عن فضائل جامعة في الحضارة الإسلاميّة أو عن تفوّق الإسلام وثقافته.

بيد أنّ قطب عوّل أيضاً على آخرين ممّن تتفاوت صلتهم بالإسلام، ديناً كان أو سياسة، فكان في عدادهم مؤسّس «مصر الفتاة» أحمد حسين، ومؤسّس «حزب الاستقلال» المغربيّ علاّل الفاسي، والقياديّ الوطنيّ المغربيّ محمّد حسن الوزّاني، محدّثاً إيّاهم بحماسة عن يوم آتٍ تكون فيه هذه الرقعة الفسيحة، الممتدّة من سواحل الأطلسيّ إلى سواحل المحيط الهادئ، ملكاً للمسلمين ومحرّرةً من براثن الاستعمار[٤٦]. وليس يخفى على المقارِن ذاك الشبه بين لغة سياسيّة كهذه مصحوبة بمحاولات إنشاء الكتل «الثالثة» وتلك التي ساهم فيها وعمّمها جمال عبد الناصر بعد سنوات قليلة. أمّا في ١٩٥٢، سنة الانقلاب، فأبدى قطب ارتياحه لتحوّل قضيّة الاستقلال من المباحثات إلى «قضيّة نار ودم»، إذ هذا ما يقضي «إلى الأبد [على] كلّ محاولة لربطنا بمعسكر الغرب المتبربر». وفي ذلك كلّه لم نكن، حيال قطب، إلّا أمام تنويعة، أشدّ راديكاليّة ورومنطيقيّة، من تنويعات تلك الخلائط الفكريّة والشعبويّة، القوميّة- اليساريّة، السائدة.

الضبّاط الأحرار

لم يكن «الضبّاط الأحرار» غرباء عن الإخوان، ولا كان الإخوان غرباء عنهم. فأنور السادات كان أوّل أولئك الضبّاط الذين التقوا البنّا من ضمن نشاطات التواصل والتنسيق بين القوى المناهضة للبريطانيّين، ثمّ ساهم عبد الناصر وكمال الدين حسين في عمليّات تدريب جماعة «النظام الخاصّ»[٤٧] أو «التنظيم الخاصّ» الذي انبثق منه. ومعروف أنّ الضابط

الإخوانيّ عبد المنعم عبد الرؤوف كان بين قادتهم في البداية، وتبعاً لإحدى الروايات، كان رشاد مهنّا، الذي كُلّف الوصاية على العرش بعدما حُمل فاروق على التنازل، متعاطفاً مع الإخوان، وقد سبق لمهنّا أن قاد إحدى مجموعات الضبّاط التي اندمجت لاحقاً مع مجموعة عبد الناصر لتشكّلا نواة «الضبّاط الأحرار». وفي الأحوال كافّة، نظر الإخوان إلى الانقلاب بوصفه الحدث الذي سيحقّق أفكار «الشهيد حسن البنّا» وتطلّعاته، فيما احتفل قطب، وكان حينذاك يحمل أفكار الإخوان دون أن يكون منتمياً تنظيمياً إليهم، بقيادة الانقلاب بوصفها «لم تقع إلّا في مطالع النبوّات»، وبـ«ثورتهم» على أنّها «رحمة الله الملحوظة بهذا البلد»، من غير أن ينسى «عدوّنا الأوّل» الذي هو «الرجل الأبيض».

ووفقاً لطارق البشري، «أيّدت جماعة الإخوان ثورة ٢٣ يوليو في الفترة التالية لقيامها، ولم ترَ الجماعة مشكلة في ما اتّخذه النظام الجديد من إجراءات تتجافى مع التصوّر «الوفديّ» للديمقراطيّة أو حلّ الأحزاب، ولعلّ موقفها هذا كان ممّا يشجّع السلطة الجديدة في البداية. وقد صيغ قانون تنظيم الأحزاب على صورة تستبعد الإخوان من الخضوع لأحكامه»[٤٨]. وثمّة تقديرات عن فترة الوئام ترفع عدد أعضاء «النظام الخاصّ» بين قيادة «الضبّاط الأحرار» إلى ٨ من أصل ١٣، وكان عبد الناصر في عداد هؤلاء الثمانية. وفي الحالات جميعاً، استمرّ استثناء الإخوان من الحلّ والتعاون معهم حتّى كان الصدام الكبير في ١٩٥٤، حيث غدا منعهم محاولة اجتثاث تواكب استكمال تأميم السياسة والمجتمع المدنيّ.

أمّا قطب حينذاك، المتأرجح تنظيمياً بين الطرفين، فقد تولّت مواقفه جلاء عدد من التناقضات، كالفارق بين الإخوانيّة القديمة وأفكاره التي، كما سبق القول، استأنفت وصعّدت أفكار البنّا المتأخّر وأعماله. لكنّ الأهمّ كان تلك القرابة الإيديولوجيّة والسلوكيّة بين قطب و«الضبّاط الأحرار»، بما يجعل الإخوانيّة نفسها مجرّد تفصيل أو غطاء قابل للاستبدال بأيّ غطاء إيديولوجيّ أو حزبيّ آخر. وهذا ما حمل فوّاز جرجس على التقليل من أهميّة الخلاف السياسيّ والإيديولوجيّ بين قطب وعبد الناصر والتوكيد – في المقابل – على الطابع الشخصيّ لخلافهما.

يعزّز هذا التقديرَ أنّنا إن نظرنا، في تاريخ القوى الراديكاليّة العربيّة، إلى الخلاف بين عبد الناصر والإخوان، كما إلى الخلاف بينه وبين الشيوعيّين، ثمّ بينه وبين البعث، وكذلك بين مجموع القوميّين

والشيوعيّين، ولاحقاً بين البعثين السوريّ والعراقيّ، نجد من الخلافات الجدّيّة بين هذه القوى ذات السلطويّة الفائضة، ما يقلّ كثيراً عن اشتراكها في التشديد على «ثوابت» واحدة، مع اتّهام كلّ طرف للآخر بأنّه هو من يخون تلك الثوابت، أو ينحرف عنها، لمصلحة الغرب وإسرائيل[٤٩].

فقطب كان المدنيّ الوحيد الذي يعلم بانقلاب يوليو، كما كان على علاقة وثيقة بعبد الناصر. وهو لم يتردّد في دعوة «الضبّاط الأحرار» إلى تطهير مصر من عناصر النظام القديم، ولو أدّى ذلك إلى إنشاء نظام ديكتاتوريّ. وفي مقالة نشرها بعد طرد فاروق، بدا صاحبَ الصوت الأكثر راديكاليّة وتشدّداً، إذ طالب محمّد نجيب وزملاءه بعدم العودة إلى ثكناتهم «قبل تطهير السياسيّين»، داعياً إلى حكم «الديكتاتور العادل». كذلك كان قطب من أوّل الذين استخدموا نعت «ثورة» في وصف الانقلاب، ومن أوّل الذين طالبوا بحلّ الأحزاب وتجاهل الدستور. لكنّه أيضاً دعا «الثورة» إلى «حماية الجماهير من «الأصوات الدنسة» من المطربين في الإذاعة»، لأنّ «واجب الثورة» أن «تحمي الناس من أنفسهم أحياناً». وفي تلك الفترة نفسها كتب قطب عن «أدب الانحلال»، مطالباً بالتخلّص منه. أمّا حيال الغربيّين فلم يتردّد في القول: «فلنحاول أن نغرس بذور الكراهية والحقد والانتقام في نفوس الملايين من أبنائنا، ولنعلّمهم منذ نعومة أظفارهم أنّ الرجل الأبيض هو عدوّ البشريّة، وأنّ عليهم أن يحطّموه في أوّل فرصة تعرض»[٥٠]. وفي مقالاته المكتوبة آنذاك، أيّد قطب قمع عمّال كفر الدوار، صيف ١٩٥٢، بوصفهم يعملون لمصلحة النظام القديم، مهاجماً الشيوعيّين الذين ساهموا في تحريكهم جنباً إلى جنب «أخطبوط الاقطاعيّة والرأسماليّة والاستعمار». وثمّة من رأى أنّه هو من دفع «الضبّاط الأحرار» إلى إعدام العاملَين مصطفى خميس وعبد الرحمن البقري اللذين بدأت بإعدامهما مرحلة جديدة أعلى من القمع. لكنّه أيضاً وقف إلى جانب أولئك الضبّاط ضدّ كبار ملّاكي الأراضي، مطالباً إيّاهم بالإذعان للإصلاح الزراعيّ ومذكّراً بمصائر زملائهم الروس إبّان الثورة البلشفيّة. وفي نظرة إجماليّة إلى مواقفه تلك، يجوز الكلام عن راديكاليّة في وسطيّتها الاجتماعيّة تحمل كبير شبه بالناصريّة والبعث لجهة العداء للطبقات الأعلى والأدنى في وقت واحد، مع تقديم بعض «العدالة» للطبقات الأدنى على حساب الأعلى، بشرط مصادرة المبادرة السياسيّة والتنظيميّة للأولى.

وفي ١٩٥٣ كان موقف قطب من الشيوعيّة، كما يصوغه يونس، على الشكل الآتي: فهو «وإن كان رافضاً وعنيفاً فإنّه أخفّ لهجة وأقلّ تركيزاً [من عدائه لأميركا]. فمع أنّ المجتمع الشيوعيّ

عند سيّد قطب (ويقصد به مجتمعات الاتّحاد السوفياتيّ وأوروبا الشرقيّة) متجرّد من السماحة الإنسانيّة لتغلغل روح الحقد الطبقيّ والعداء للأديان فيه، ومع أنّه يعبّر عن احتقاره للشيوعيّين المصريّين، فإنّه يؤكّد أنّ الإسلام يؤيّد كلّ حركة حتّى لو كانت شيوعيّة، مشيراً إلى الحركات الشيوعيّة في فيتنام وكمبوديا، متضامناً مع كلّ حركة ضدّ الاستعمار، مؤكّداً من جهة أخرى أنّ مواجهة الشيوعيّة في الداخل لا تتطلّب أكثر من المقاومة الفكريّة، أمّا الاستعمار، فهو الذي يجب أن يتّجه ضدّه الكفاح الإيجابيّ. وإذا كان ثمّة «خطر شيوعيّ»، فإنّ سببه هو تدهور الأوضاع الاجتماعيّة للكادحين وسيطرة رأس المال على الحكم. وهكذا فإنّ العداء للشيوعيّة سببه العمليّ الوحيد هو مواجهة الاستعمار الرأسماليّ والطبقات الحاكمة، أمّا الشيوعيّة فتصبح هدفاً من الدرجة الثانية، أو الثالثة». ويرصد قطب «رابطةَ قربٍ منهجيّة - إن جاز التعبير - بين الشيوعيّة والإسلام، حيث إنّ المجتمع في كلّ منهما - في رأيه - يقوم على فكرةٍ، لا على حدود جغرافيّة ولا على عصبيّة عنصريّة». فالإسلام، في أحد تعريفاته، عقيدة «تصوغ من المسيحيّة والشيوعيّة معاً مزيجاً كاملاً، يتضمّن أهدافهما جميعاً، ويزيد عليهما التوازن والتناسق والاعتدال»، أمّا الليبراليّة الغربيّة «فقد خرجت عنده من ذمّة التاريخ». وقد استمرّ هذا النهج على ثباته، إذ حتّى إبّان سجنه اللاحق، ومعظمُ سنواته اتّسمت بتحالف وثيق بين السلطة الناصريّة والاتّحاد السوفياتيّ، بقي قطب أكثر عداءً لأميركا منه للاتّحاد السوفياتيّ والشيوعيّة، على ما لاحظ جرجس.

ولئن قُيّض له أن يتولّى مسؤوليّة الذراع الإعلاميّة لـ «هيئة التحرير» التي أنشأها «الضبّاط الأحرار»، فإنّ الشهر الذي قضاه في منصبه هذا هو الذي ألغيت فيه الانتخابات وحُلّت الأحزاب. وهو، في الفترة الأولى للانقلاب، تولّى مسؤوليّات في التعليم وفي التثقيف السياسيّ للضبّاط، كما تردّد أنّ اسمه طُرح كوزير وإن لم يتولّ هذا المنصب. ويبدو أنّ عدم تولّيه وزارة المعارف، التي رأى أنّه يستحقّها، أصابه بإحباط كذاك الذي انتابه سابقاً حين لم تُقرّ له الدوائر الأدبيّة بالمكانة التي ظنّ أنّه يستحقّها كأديب وناقد، ممّا سنعود لاحقاً إليه، بحيث نقم على رجالات العهد الجديد مثلما نقمَ على تلك الدوائر. فكيف وأنّ هناك غير إشارة إلى الأنا المتضخّمة والجريح التي كانتْها أنا سيّد قطب، هو الذي كتب للمباحث العامّة، قبيل اعتقاله الأوّل، معترضاً على تفتيش شقّته، أنّ «برتراند راسل لم يقدّم لأمّته ولا للإنسانيّة بعض

ما قدّمتُ». لكنّ يونس يضيف سبباً آخر هو اعتراضه على التقارب بين «الضبّاط الأحرار» والولايات المتّحدة، آن كانت التهمة الرائجة الموجّهة إلى عبد الناصر أنّه أميركيّ الهوى والتوجّه. ولا يُستبعَد أن يكون انتماؤه إلى الإخوان عام ١٩٥٣، بعد طول تردّد بينهم وبين «الضبّاط الأحرار»، محكوماً بهذين العاملين الشخصيّ والسياسيّ[٥١].

بين قطب والهضيبي

في المقابل، لم تكن الطرق معبّدة تماماً بين قطب وإخوان الهضيبي، وهو ما جعله يحتار ويؤجّل انضمامه إليهم حتّى ١٩٥٣. ذاك أنّ مواقف قيادتهم اتّسمت، منذ ١٩٥١، بمحاولتهم إعادة بناء الجسور مع الملك ومع رئيس ديوانه حافظ عفيفي، حتّى إنّ الهضيبي، وضدّاً على المزاج الجماهيريّ، تنصّل من مجلّة «الدعوة» الإخوانيّة بعد هجومها على عفيفي. وبدل التركيز على قتال القاعدة البريطانيّة في قناة السويس، طالب الهضيبي الحكومة، مستعيداً روحيّة الإخوان الأولى، بإغلاق المواخير ودُور اللعب، وتسليح الشعب بالأخلاق، منكراً أن تكون للإخوان كتائب في منطقة القناة. وهذا ما دفع قطب إلى مطالبته بأن يقول كلمة «صريحة واضحة رسميّة» بخصوص الكفاح المسلّح «بدلاً من الإحالة الغامضة على «رأي الإسلام»». وربّما زاد في التباعد وجود علاقات قرابة ومصاهرة بين آل الهضيبي وعائلات بعض كبار الرسميّين والمقرّبين من القصر أو السراي.

فقطب، بالتالي، كان أشدّ راديكاليّة من «الضبّاط الأحرار» ومن الإخوان سواء بسواء. وليس قليل الدلالة، في ما خصّ أجواء الجماعة آنذاك، شكل ارتسام الصراع داخلها إبّان انفجار خلافها مع عبد الناصر. فـ«النظام الخاصّ»، الذي شابهَ في تكوينه العنفيّ والانقلابيّ تكوين «الضبّاط الأحرار»، هو الذي بدا الأميل إلى التوافق معه، فيما كان الهضيبي، القاضي والمعتدل سياسيّاً، يمثّل النفور الخالص منه. وحينما حصل التمرّد ضدّ المرشد في صفوف الإخوان، مدمّراً أحد التقاليد الإخوانيّة، وكان «النظام الخاصّ» بين المتمرّدين الذين شهر أحدهم السلاح في وجهه، اتُّهم عبد الناصر شخصيّاً بالوقوف وراء التمرّد. ويستخدم جرجس تعبير «القوى المؤيّدة لعبد الناصر» في «النظام الخاصّ»، ويتحدّث عن العلاقة الوثيقة بين عبد الناصر وعبد الرحمن السندي، قائد التنظيم، وهي علاقة تعود في أصولها إلى انتساب أوّلهما إليهم، إبّان تدريبه لهم وبعد تقديمه

البيعة للبنّا، حتّى إنّ بعض رجالات السندي اعتبروه «واحداً منهم». وإذ انتهى الأمر مؤقّتاً بطرد السندي وتثبيت قيادة الهضيبي، تزامن هذا التحوّل مع قرار عبد الناصر حلّ تنظيم الإخوان.

غير أنّ جماعة «النظام الخاصّ» ما لبثوا أن اغتالوا سيّد فايز الذي عيّنه الهضيبي خلفاً للسندي، فشرع الهضيبي العمل على تطهير الإخوان من «المجرمين» و«الإرهابيّين». بعد ذاك عيّن يوسف طلعت محلّ فايز، لكنّ النزاع مع أنصار السندي وتعاظم ضغط عبد الناصر وتدخّله دفعا إلى المحاولة البائسة لاغتياله في تشرين الأوّل ١٩٥٤، بعد هدنة قصيرة شهدت إطلاق سراح الهضيبي والإخوان المعتقلين، على أمل كسبهم في الصراع مع محمّد نجيب. وكان الطابع المراهق لمحاولة الاغتيال من نتائج تفكيك طلعت للتنظيم كتنظيم وفتح أبوابه لأيّ إخوانيّ بوصف ذلك «جهاداً». فطلعت نفسه، الذي ما لبث العمل السرّيّ أن أفسده، عاد ليكرّر ما انتقد السندي عليه، أي تنفيذه عمليّات لم يراجع فيها المرشد، إنّما هذه المرّة في مواجهة عبد الناصر، بدل التحالف معه.

بلغة أخرى، كانت أجواء ١٩٥٤، التي انتهت بمحنة الإخوان الأولى، تضجّ بتعفّن عنفيّ وثأريّ راح يضرب يميناً ويساراً على غير هدى. لكنّ ما يمكن قوله، على أيّ حال، أنّ عقليّتين إخوانيّتين برزتا في هذه الغضون: ما مثّله الهضيبي من كراهيّة للحكم العسكريّ ولعبد الناصر خصوصاً، مع رغبة في تفادي صراعات النظام الجديد والابتعاد عمّا ينجرّ عن نزاعاته، وما مثّله المتطرّفون الذين يريدون الانخراط في عمق الصراع السياسيّ، حيناً بالتحالف الكامل مع عبد الناصر وحيناً بالصراع الحادّ معه. وفي هذا المعنى فإنّ العداء لـ «الضبّاط الأحرار» الذي جمع، في إحدى الفترات، بين الهضيبي وقطب، لا يلغي أنّ كلّاً منهما عاداه من موقع يختلف عن موقع الآخر: فقطب خاصم الضبّاط لأنّه أساساً أراد السلطة، بينما صدر موقف الهضيبي عن النزعة الإخوانيّة التقليديّة التي تتردّد حيال السياسة وتحاول تجنّبها. وقد أطلق يونس على نقّاد الهضيبي من الإسلاميّين، وبعضُهم إخوانيّون كصالح العشماوي رئيس تحرير مجلّة «الدعوة»، وصفَ «الإسلاميّين ذوي التوجّه اليساريّ»، وفي عدادهم قطب ومحمّد الغزالي وطه بدوي والبهي الخولي ممن أيّدوا الكفاح المسلّح ضدّ البريطانيّين[٥٢].

غير أنّ البيانات التي راحت توزَّع إبّان احتدام الصراع مع «الضبّاط الأحرار»، وبعقليّة ثأريّة وعدميّة، لم يكن كاتبها إلّا سيّد قطب بوصفه «رئيس قسم نشر الدعوة» في الإخوان. ذاك

أنّ تلك البيانات اتّهمت عبد الناصر بالخيانة والتعطّش للدم وأنّه يهوديّ مُقنّع، فيما كانت فترات اختباء الهضيبي تترك في يده ويد «النظام الخاصّ» قيادة التنظيم الفعليّة. وهناك ما يكفي من الإشارات إلى أنّ الهضيبي كان في أغلب تلك المرحلة فاقداً السيطرة على التنظيم، ففي ١٩٥٤ كما في ١٩٤٨ (حين انفجرت الاغتيالات التي قضى البنّا بنتيجتها) كان أفراد «النظام الخاصّ»، وفق ترجيحات كثيرة، يعملون بالاستقلال عن قيادة إخوانيّة ضعيفة القدرة على تعقّل التحوّلات، في زمن عنفيّ وانقلابيّ، وعلى مواكبتها.

وفي وقت لاحق لم يفت تقليديّي الإخوان، من أنصار البنّا الأوّل وامتداده في الهضيبي، ملاحظة اختلاف قطب عنهم. فهم عارضوه مؤكّدين مقاومتهم «جهوده لاختطاف المنظّمة الإسلاميّة وتحويلها إلى طليعة ثوريّة»، كما أبعدوا أنفسهم عن أفكاره «الهدّامة»، وفق جرجس. وفي الستينيّات، شهدت السجون خلافات عميقة بين قيادات إخوانيّة وقطب والقطبيّين وأفكارهم، وبفعل التعذيب الذي تعرّض له الأخيرون، ولدت في وسطهم ظاهرة «المُكفّرين» الذين وصل الأمر بهم إلى تكفير الإخوان أنفسهم ممّن ظلّوا يغلّبون المناقشات الفقهيّة على تلك السياسيّة. أمّا التقليديّون، في المقابل، فعزلوهم ولجأ بعضهم إلى التهديد بإبلاغ المباحث عنهم. وإذ انفجرت النزاعات في السجون الناصريّة وخارجها بين تقليديّي الإخوان والشبّان القطبيّين، كان قطب يوجّه من سجنه مَن عُرفوا بـ «التنظيم السرّيّ» الذي ضمّ مئات من المتحمّسين ممن نظّموا أنفسهم في خلايا صغيرة على امتداد مصر. ومع بلورة أفكاره الأكثر تطرّفاً في السجن، بات على أفراد «التنظيم السرّيّ»[٥٣] هؤلاء أن ينسلخوا تماماً عن «العالم الجاهليّ»، وعبر تسريب كتاباته السرّيّة من سجنه إليهم، ولا سيّما مع طبع ما بات يُعرف بـ «معالم في الطريق» (١٩٦٤)، فإنّهم باتوا يمتلكون النظريّة والمانيفستو.

حرب الكتابين

كان كتاب «معالم في الطريق» آخر كتب سيّد قطب والثمرة الأنضج لأفكاره، وصفه بعض دارسيه بالمعادل الإسلاميّ لكتاب لينين «ما العمل؟»، ولا سيّما دعوته إلى «الطليعة» التي سبقه إليها المودودي. والكتاب يبدأ بهذه العبارة الرؤيويّة: «تقف البشريّة اليوم على حافّة الهاوية.. لا بسبب التهديد بالفناء المعلّق على رأسها.. فهذا عَرَض للمرض وليس هو المرض.. ولكنْ

بسبب إفلاسها في عالم «القيم» التي يمكن أن تنمو الحياة الإنسانيّة في ظلالها». وبعد أن ينعى انهيار النموذجين الرأسماليّ والشيوعيّ، وإفلاسهما من القيم، يعلن أنّ «الإسلام – وحده – هو الذي يملك تلك القيم»، ولكنْ «لا بدّ من «بعث» لتلك الأمّة [الإسلاميّة] التي واراها ركام الأجيال وركام التصوّرات». ولئن كانت «المسافة بين محاولة «البعث» وتسلّم «القيادة» مسافة شاسعة» فـ «لا بدّ (...) من «البعث الإسلاميّ» مهما كانت المسافة شاسعة (...)، فمحاولة البعث الإسلاميّ هي الخطوة الأولى التي لا يمكن تخطّيها». لكنّ عمليّة «البعث الإسلاميّ» هذه إنّما تبدأ «من طليعة تعزم هذه العزمة وتمضي في الطريق». ولهذه الطليعة يقدّم قطب، في كتيّبه هذا، المعالم التي يُفترض أن تسلكها.

ويمضي الكاتب مستعرضاً فهمه للتاريخ: «كان [الرجل الجاهليّ] حين يدخل في الإسلام يخلع على عتبته كلّ ماضيه في الجاهليّة. كان يشعر في اللحظة التي يجيء فيها إلى الإسلام أنّه يبدأ عهداً جديداً، منفصلاً كلّ الانفصال عن حياته التي عاشها في الجاهليّة». فكأنّ التاريخ الذي يحصل انخطافاً وقطعاً، يفسح المجال لـ«الجاهليّة»، لدى توقّفه، أو تعثّره، بحيث يغدو المسلم مطالَباً بممارسة «العزلة الشعوريّة» صدّاً منه لهذه الجائحة. والمسلمون اليوم، وفي استعادة منه لأفكار المودودي والندوي، يعيشون «في جاهليّة كالجاهليّة التي عاصرها الإسلام أو أظلم. كلّ ما حولنا جاهليّة.. تصوّرات الناس وعقائدهم، عاداتهم وتقاليدهم، موارد ثقافتهم، فنونهم وآدابهم، شرائعهم وقوانينهم. حتّى الكثير ممّا نحسبه ثقافة إسلاميّة ومراجع إسلاميّة وفلسفة إسلاميّة وتفكيراً إسلاميّاً.. هو كذلك من صنع هذه الجاهليّة». لذا، وعملاً بسيناريو فردوسيّ بسيط، «لا بدّ أن نرجع ابتداءً إلى النبع الخالص الذي استمدّ منه أولئك الرجال [رجال الإسلام الأوّل] النبع المضمون أنّه لم يختلط ولم تَشُبْه شائبة»، لكنْ في الطريق إلى هذا النبع «سنلتقي بالجمال الفنّيّ في القرآن وبالقصص الرائع في القرآن، وبمشاهد القيامة في القرآن، وبالمنطق الوجدانيّ في القرآن». فالقرآن إنّما عالج مسألة العقيدة عبر مخاطبة فطرة الإنسان، إذ كان «يفتح منافذ الفطرة لتتلقّى الموحيات المؤثّرة وتستجيب لها».

أمّا على مستوى آخر، فـ«لم يكن شكل «النظريّة» هو الشكل الذي يناسب هذا الواقع [الإسلاميّ] الخاصّ. إنّما هو شكل المواجهة الحيّة للعقابيل والسدود والحواجز والمعوّقات النفسيّة والواقعيّة في النفوس الحاضرة الحيّة.. ولم يكن الجدل الذهنيّ – القائم على المنطق

الشكليّ – الذي سار عليه في العلوم المتأخّرة علم التوحيد هو الشكل المناسب كذلك، فلقد كان القرآن يواجه «واقعاً» بشريّاً كاملاً». وهذا الرفض لـ«النظريّة»، وهو ما يتكرّر في أشكال الفكر الرومنطيقيّ عموماً، كثيراً ما تتكرّر تعابيره في «المعالم». فنحن مثلاً «حين نريد من الإسلام أن يجعل من نفسه «نظريّة» للدراسة، نخرج به عن طبيعة منهج التكوين الربّانيّ كذلك، ونُخضع الإسلام لمناهج التفكير البشريّة». وفي المقابل، يكرّر الكاتب التعويل على الممارسة والعمل، حيث إنّ «التصوّر الاعتقاديّ يجب أن يتمثّل من فوره في تجمّع حركيّ، وأن يكون التجمّع الحركيّ في الوقت ذاته تمثيلاً صحيحاً وترجمة حقيقيّة للتصوّر الاعتقاديّ»[٤٠]. ولئن شكّلت «الأرض» واحدة من وحدات الوعي الرومنطيقيّ، فإنّ قطب لا ينفيها إلّا لمصلحة وحدة أعلى في التجريد الرومنطيقيّ، وأشدّ حداثيّة في آن واحد، هي «الفكرة» أو «العقيدة»، لا بمعنى النظريّة، بل بمعنى الإيمان والتسليم، والتي يناط بها وحدها إسباغ الأهمّيّة على «أرض» تبقى، بعد كلّ حساب، معطى مادّيّاً صلباً. فهي بذاتها «لا اعتبار لها ولا وزن! وكلّ قيمة للأرض في التصوّر الإسلاميّ إنّما هي مستمدّة من سيادة منهج الله وسلطانه فيها». وأمّا حمايتها حين تكون «دار الإسلام» فـ«هي الوسيلة لقيام مملكة الله فيها، ثمّ لاتّخاذها قاعدة انطلاق إلى الأرض كلّها وإلى النوع الإنسانيّ بجملته».

ويحوّل قطب القيم والأخلاق جميعاً إلى صنفين لا ثالث لهما: إسلاميّ وغير إسلاميّ، أو جاهليّ: الأوّل «إنسانيّ» والثاني «حيوانيّ» بمعنى مطلق لا يقبل التسوية، وهو مفهوم ما لبث أن عُمّم في البيئة الإسلاميّة النضاليّة، ولا سيّما أنّ شقيقه وتلميذه محمّد قطب أصدر كتاباً يستكمله في ١٩٦٥ أسماه «جاهليّة القرن العشرين». كذلك نفى سيّد كلّ صلة بين القيم والأخلاق وأوضاع قوميّة أو اقتصاديّة، أو تاريخيّة على عموم الكلمة. وإذ تطرّق إلى الثقافة، لم يرَ في الحديث عن «وحدة الثقافة العالميّة» إلّا «إحدى مصايد [مصائد] اليهود العالميّة، التي يهمّها تمييع الحواجز كلّها – بما في ذلك، بل في أوّل ذلك، حواجز العقيدة والتصوّر – لكي ينفذ اليهود إلى جسم العالم كلّه وهو مُسترخٍ مخدّر، يزاول اليهود فيه نشاطهم الشيطانيّ، وفي أوّله نشاطهم الربويّ، الذي ينتهي إلى جعل حصيلة كدّ البشريّة كلّها، تؤول إلى أصحاب المؤسّسات الماليّة الربويّة من اليهود». أمّا الإسلام، في عرف قطب، فيقضي على العصبيّات والروابط غير المؤسّسة على الإيمان «بعيداً عن نتن اللحم والدم، ولوثة الطين والأرض»، حيث لا وطن لمسلم سوى «دار

الإسلام» التي تنتصر فيها عقيدته وتكون فيها الحاكميّة لله. وفي تديينه العالمَ جوهريّاً وماهويّاً، يردّ ضمناً على الرواية القوميّة التي «تزعم أنّ الحروب الصليبيّة كانت ستاراً للاستعمار»، بأنّ «الاستعمار الذي جاء متأخّراً هو الستار للحروب الصليبيّة»[٥٥].

يبقى أنّ المفهومين المركزيّين المتقابلين في الكتاب، أي الجاهليّة وحاكميّة الله، تثيران من المشكلات أكثر ممّا تقدّمان من الحلول، وتسمحان للمؤمنين بأن يسائلوا إسلاميّة قطب نفسها، وهو ما حصل مراراً. ذاك أنّ الإسلام، بقيادة «خاتم الأنبياء»، هو الذي قضى على الجاهليّة القديمة، فهل نحن أمام زعم نبوّة جديدة تقضي على الجاهليّة الجديدة ولا تتجسّد إلّا في قطب نفسه، وهل سيندفع المسلمون المعاصرون، والحال هذه، إلى تكرار التجربة التي عاشها المسلمون الأوائل رغم أنّ الرسول «أتمّ» لهم دينهم؟

هذه التصوّرات، ولا سيّما الدور الهيوليّ الذي أوكله قطب لاعتناق الإسلام «الحقيقيّ» والأخذ بتعاليم القرآن في إحداث التغيير، على النحو الذي عرفه ظهور الدعوة الإسلاميّة، هو ما يسمّيه الباحث والمؤرّخ البريطانيّ تشارلز تريب «تحدّي الأشكال المسيطرة من الحسّ السليم»[٥٦] على نحو لا تقدم عليه إلّا قوى قطعت نهائيّاً مع مجتمعها وشروطه، وذهبت بعيداً في الانفصال عنها واقعاً وأعرافاً وتقاليد.

على أنّ «الطاغوت العربيّ» الذي كانه عبد الناصر، هو من بدا المستهدَف الأوّل والمباشر. فـ«الحاكميّة» التي ينبغي أن تكون لله وللإسلام وحدهما، هي في مصر خصوصاً موضوع اغتصاب من قبل إلهٍ «غير الله». وجاهليّة كهذه لا تُقاوَم بغير «الحركة»، أي الجهاد «حتّى القيامة». هكذا منعت السلطات المصريّة الكتاب بعد ستّة أشهر على ظهوره، لكنْ في تلك الغضون كانت قد طُبعت منه خمس طبعات عبرت مصر إلى العالم العربيّ وتلقّفها محيط واسع من شبّان محبطين ويائسين. أمّا المنع نفسه، فلم يفعل سوى توسيع الانتشار بحيث بات إعدام قطب، في نظر السلطة الناصريّة، العلاج الوحيد الممكن. ومرّة أخرى، أدّى الإعدام، كما أدّى المنع من قبل، إلى مزيد من انتشار القطبيّة.

وبدوره، أصدر المرشد الهضيبي، في وقت لاحق، كتابه «دعاة لا قضاة» الذي بات مصفاة التمييز بين الإخوانيّ والقطبيّ، إذ طُرد من الجماعة من لا يتبنّونه من الإخوانيّين. ويبدو أنّ

الهضيبي لم يكن في البداية على بيّنة من معاني «المعالم» إذ وافق عليها، قبل أن تتغيّر آراؤه بعدما واجه فكر التكفير في المعتقلات، وتعرّف على أبعاده ودخل في مناقشات مستفيضة مع زعماء التكفير في مزرعة ليمان طرّه، وطلب من الإخوان أعضاء تنظيم ١٩٦٥ كتابة شرح لعقيدتهم وبعد الاطّلاع عليه أرسل خطاباً جاء فيه: «ما كنت أعلم أنّ صاحب الظلال [في ظلال القرآن] قد غيّر في مفهوم الجماعة». وهي سذاجة سمحت للبعض بافتراض أنّ الهضيبي ربّما وافق على إنشاء التنظيم القطبيّ، فيما كانت زينب الغزالي صلة الوصل الدائمة بينه وبين قطب، كما حملت بعضاً آخر على تشبيه هذه السذاجة بسذاجة حسن البنّا حين وافق على قيام «النظام الخاصّ» قبله. فالاثنان، تبعاً لوعيهما «القديم»، لم يدركا طبيعة التنظيمات النضاليّة شبه العسكريّة، ومدى راديكالية أفعالها، وربّما ساورهما أنّهما يستطيعان استخدام «التنظيم» لمصلحة الإخوان أو لحمايتهم.

ويلقي يونس بعض الضوء على الفوارق السوسيولوجيّة، ملاحظاً أنّ الشعور القطبيّ الرافض «يرتبط بالأصول الريفيّة والعائلات المتماسكة لأفراد التنظيمات الكفاحيّة. ولا شكّ أنّ انتقال أعداد غفيرة من الريف إلى المدينة، تحوطهم توقّعات أُسَريّة بتحقيق نجاحات غير مسبوقة، في الوقت الذي يشعرون فيه بصعوبات في التكيّف مع المجتمع المدينيّ الجديد، يخلق ضغوطاً نفسيّة قويّة يمكن في ظروف معيّنة أن تؤدّي إلى رفض لقيم المدينة يتسامى إلى ولاء دينيّ، للبحث عن سند في عقيدة مطلقة تضفي طابعاً مقدّساً على هذه المعاناة وهذا الرفض». كذلك فمع تقدّم العلاقات الرأسماليّة التي تفكّك القطاعات القديمة بما فيها العائلات الممتدّة، في ظلّ ضعف الرأسماليّة العالمثالثيّة بما فيها المصريّة، وعجز صناعتها عن استيعاب اليد العاملة الوافدة من الريف أو التي انهار اقتصادها القديم، «يقدّم الإسلام الراديكاليّ وعوداً تطهّريّة» لها.

على أنّ الهضيبي، بكتابه هذا، إنّما أراد أن «يُخبر الإخوان والسلطات السياسيّة على السواء أنّ وظيفة الإخوان هي التبشير لا إصدار الأحكام حول مدى إيمان الآخرين»[٥٧]، أي إنّ «دعاة لا قضاة» كان محاولة للعودة بالجماعة إلى ينابيعها الأولى. وإنّما بسبب هذا الخلاف الأصليّ، المعزّز بفوارق اجتماعيّة، لم تفلح المحاولات التي جرت بعدذاك للتوفيق بين الفكرين. فإذا وضعنا التفاصيل والتذبذبات الطارئة في المواقف جانباً بقي أنّ البنّا الأوّل ومن بعده الهضيبي اعتبرا أنّ على الإخوان ألّا يتسلّموا السلطة قبل أن يصبح المجتمع المصريّ مستعدّاً لتقبّل نظام

إسلاميّ، فيما أراد قطب أن يزيل بالعنف (الجهاد) المعوقات أمام نظام كهذا، دافعاً تغييره المنشود إلى التفاصيل والتضاعيف المجتمعيّة التي تتعدّى السلطة السياسيّة نفسها. فالفكرة القطبيّة تفترض إقامة تنظيم طليعيّ وانقلابيّ يواجه الدولة والمجتمع، مدمّراً الجاهليّة ومثبّتاً الحاكميّة لله من خلال بناء دولة ومجتمع توتاليتاريّين مدجّجين.

وفي السياق هذا يحتلّ موقعَه كتابُ «دعاة لا قضاة»، والذي كُتب، هو الآخر، في السجن، أواخر العهد الناصريّ، عام ١٩٦٨، إلّا أنّه لم يُنشر إلّا في ١٩٧٧، بعد ستّ سنوات على وفاة صاحبه. فهو عمل سجاليّ لم يُذكر فيه اسم قطب وإن ذُكر اسم المودودي، ردّ صاحبه على أبرز الحجج والأفكار التي أوردها «معالم في الطريق» توكيداً لحقيقة أنّ «الفرق كبير وخطير بين عمل الداعية وعمل القاضي». لكنّ ما يفوق الردود نفسها أهميّةً أنّ الهضيبي، في موازاة إعادته الاعتبار إلى اللغة القديمة، نقل النقاش كلّيّاً من الحيّز السياسيّ إلى المجال الفقهيّ، قاصراً استشهاداته على القرآن والحديث والصحابة والفقهاء والشارحين، وممارساً نوعاً من التطهير اللغويّ لـ«الكلام الجديد» الذي أتى به قطب. فهو أعلى كلام القرآن على كلّ اجتهاد، واعتبر أنّ مجرّد النطق بالشهادتين كافٍ لأن يجعل الناطق بهما مسلماً. فإذا قيل إنّ أحدهم خالف شريعة الله، فهذا لا يبرّر تعدّي ذلك والقول بفساد عقيدته لأنّ من يصدر أحكاماً كهذه هو فاسد العقيدة. وهناك دائماً أسباب تخفيفيّة عند الهضيبي، من نوع أنّ «الحسنات يُذهبن السيّئات بالموازنة، والتوبة تُسقط السيّئات»، وأنّ الكفر درجات والإيمان درجات، فـ«إذا كنّا مأمورين بالعدل في مجادلة الكافرين (...) فكيف لا يعدل بعضنا على بعض؟». ثمّ إذا كان أحدهم على جهل بما أمر الله، فهذا لا يفضي إلى تكفيره. ويدين الهضيبي القول إنّ المسلمين المعاصرين «فسدت عقيدتهم» لأنّ «الجاهل معذور بجهله، ليس بكافر ولا بفاسق ولا بعاصٍ». ويمضي المرشد: «لو كان الخطأ في معرفة حكم الله» يُخرج المسلم عن إسلامه لما بقي «مسلم على الإطلاق» غير الرسول. وهو، إلى هذا، وجد أسباباً تخفيفيّة لمن اجتهد وأخطأ، «فهو معذور»، ولمن تراجع أو تخلّى تحت وطأة التعذيب، إذ «الإكراه يبيح حتّى كلمة الكفر». لا بل نجده يقدّم أسباباً تخفيفيّة لـ «الطاغوت» نفسه. ففي الفصل العاشر الذي عنونَه «الكفر بالطاغوت»، لاحظ وجود «فرق كبير بين أن نكفر بالطاغوت فننكره ونجحده (...) وبين أن نصدر عليه حكماً بأنّه كافر»، كما أجاز تطبيق التمييز نفسه على من «يتبع الطاغوت». وفي فصله الرابع الذي عنونَه

بـ«الحاكميّة»، أكّد أنّ الكلمة القطبيّة هذه «لم تردْ في أيّة آية من الذكر الحكيم»، وتخوّف من «أن يستقلّ المصطلح بنفسه في أذهان الناس» فيجعلون «لمعتقدهم مصطلحاً لم يردْ له نصّ من كتاب الله أو سنّة الرسول». ذاك أنّه «لا حاجة لنا بعد كتاب الله وأحاديث الرسول (...) بأن نتعلّق بأيّة مصطلحات يضعها بشر غير معصوم». وأمّا تشريع البشر فجائز بل مطلوب شرط أن لا يكون المقصودُ التحليلَ والتحريم بوصفهما تشريع الله وحده. وهو يقدّم انضباط المسلم بتعاليم الدين على إقامة دولة إسلاميّة هي، في الحالات جميعاً، مجرّد منفّذ لتلك التعاليم[٥٨].

بيد أنّ القطبيّين ظلّوا، في النهاية، أقليّة داخل الإخوان، وإن قدّمت نشاطيّتهم عنهم صورة تفوق حجمهم كثيراً. لكنّ نقمتهم على المجتمع الذي لم يهبّ لإنجادهم في سجونهم تعاظمت في تلك الغضون، ما ضاعف ميلهم إلى تكفير المجتمع، كما ضاعف تعويلهم على «فقه الجهاد» لابن تيميّة الذي يرى المحافظون والإصلاحيّون على السواء أنّه يخالف التحريم الإسلاميّ لقتل المسلمين. وكان من تفرّعات القطبيّة الجماعة التي عُرفت لاحقاً بـ «التكفير والهجرة» بزعامة شكري أحمد مصطفى ممّن رأوا إلى أنفسهم بوصفهم «أمّة من دون الناس»، وباشروا الإرهاب بأن خطفوا وقتلوا، عام ١٩٧٧، الشيخ محمّد الذهبي الذي سبق أن شغل وزارة الأوقاف المصريّة. وعلى العموم، انشطرت القطبيّة إلى تيّارين عريضين: تيّار الجهاد ضدّ كلّ الواقع وتيّار الهجرة عن كلّ الواقع[٥٩].

الرومنطيقية المتأجّجة

في كتابه «سيّد قطب والأصوليّة الإسلاميّة»، الذي كثرت الإشارات إليه، يدرس شريف يونس القياديَّ والمنظّرَ الإخوانيَّ من زاوية رومنطيقيّته، ملاحظاً أنّه «ليس المقصود بالرومنطيقيّة هنا ذلك المذهب الأدبيّ المعروف، وإنّما المقصود بها هو الرومنطيقيّة كروح وإيديولوجيّة ونظرة للحياة، أو موقف من العالم يتميّز بأنّها تدور حول فكرة أساسيّة هي فكرة «الذات» باعتبارها معيار الحقيقة ومصدر المعرفة ومعنى الوجود. فكلّما اكتسبت ذاتٌ ما هذا الوضع فهي ذات رومنطيقيّة، سواء كانت ذاتاً فرديّة أو مجرّدة، ذات جماعة من الجماعات أو أمّة من الأمم».

وهو إذ يعدّد خصائص هذه الرومنطيقيّة، يرى أنّ أولى تلك الخصائص رؤيتها لنفسها كذاتٍ

مُصمّتة لا تنقسم، تأتيها معاناتها من بشاعة الخارج، وأنّها ذات مُشعّة «يتجلّى جوهرها الواحديّ هذا في جميع تصرّفاتها ومشاعرها وأفكارها»، وبالتالي فإنّ «صراعها مع مخالفيها هو صراع الحياة والموت، صراع الخير والشرّ...»، وعليه فإنّها «حالة وجدانيّة لا عقليّة بالضرورة، بل معادية للعقل الموضوعيّ...».

وفي هذه المعاني جميعاً، وفي سواها، يتبدّى لنا قطب شخصيّة رومنطيقيّة مميّزة في تخمته الذاتيّة الشعوريّة، ولكنْ أيضاً في مصادر وعيه وفي تجربته الشخصيّة والثقافيّة، بحيث نقع عند كلّ منعطف في حياته وفي تطوّره الفكريّ على فاعل رومنطيقيّ حادّ، بل مستفحل.

فالولايات المتّحدة التي تغرّبَ وانعزل فيها، عاجزاً عن التفاعل معها وعن تمثّل أسباب تقدّمها وقوّتها، فضلاً عن التعايش مع تلك الأسباب ومع نتائجها، كانت محطّة أساسيّة في مسار احتقانه العاطفيّ. بيد أنّ السجن، حيث خضع قطب لتعذيب شديد، هو ما يُرجّح أنّه أدى دور المحطّة الأهمّ في شحذ وعيه وحسّه الرومنطيقيّين، ولا سيّما فكرة التكفير. فهو اعتقل للمرّة الأولى في ١٩٥٤ بعد حادثة المنشيّة ومحاولة اغتيال عبد الناصر ليُفرج عنه في ١٩٦٤، ثم اعتُقل ثانية في ١٩٦٥ ليُعدم في ١٩٦٦. وفي السجن وضع معظم كتبه، بما فيها أهمّها «معالم في الطريق» الذي سمّاه الباحث الفرنسيّ جيل كيبيل «كتاب سجن، والسجناءُ هم الذين جعلوه، بين ١٩٦٥ و١٩٧١، مانيفستوَهم، أو على الأقلّ مصدر إلهامهم في تطوّر معتقدهم»[٦٠].

وهو، في ارتداداته على ما يعرض له من أفكار وتجارب وأشخاص، كان كثير الانتقال من نقيض إلى نقيض. فبعد آمال عراض علّقها على الأحزاب المصريّة، وقادته في شبابه إلى الوفد ثمّ إلى «حزب الأحرار الدستوريّين»، ناعياً مؤسّسه أحمد ماهر «بأبيات حارّة أسيفة»، انتهى إلى «احتقار» الأحزاب كلّها التي بات يعتبرها «زائدة دوديّة في حياة هذا الشعب». ثمّ بعد حريق القاهرة في ٢٦ كانون الثاني ١٩٥٢ وتراجع الحركة الشعبيّة التي عوّل عليها أقصى التعويل، فقد ثقته بـ«الجماهير»، وكان هذا من أسباب تأييده المتحمّس للانقلاب العسكريّ. وكانت النقائض تتّسع كثيراً في بعض الأحيان، كأن يمدح الملك فاروق في قصيدة كتبها في ١٩٣٨، ثمّ يعاود امتداحه في مقالة كُتبت عام ١٩٤٧ بوصفه «راعي العروبة الأوّل». وبمعنى مشابه، كان قطب، على الدوام، يعيد خلق نفسه من عدم، ملغياً من سيرته تاريخاً وإنجازاً سابقين ما عاد وعيه

الجديد يطيق الإقرار بوجودهما. فهو تخلّى عن كلّ كتاباته الأدبيّة والنقديّة التي سبقت انتسابه إلى الإخوان وتنصّل منها، فحذفها من قائمة مؤلّفاته، وحذا حذوه القطبيّون متجاهلين كلّيّاً مرحلته الأدبيّة ورافضين التحدّث عنها. والحال أنّ قطب ذهب أبعد من ذلك، فألغى المؤلّفات الإسلاميّة للطور الذي سبق انخراطه في التنظيم الإخوانيّ، كـ«معركة الإسلام والرأسماليّة» والطبعة الأولى من كتابيه «السلام العالميّ والإسلام» و«العدالة الاجتماعيّة في الإسلام».

وربّما حملت علاقته المبكرة بعبّاس محمود العقّاد بعض الدلالات الكاشفة لتكوينه الشخصيّ. فقد كان للأخير، كمثقّف وكإنسان، تأثير كبير على قطب الشابّ. إلّا أنّ أكثر ما اجتذبه فيه ميله الواضح «الذي يحوّل الشاعر من محض مبدع إلى طليعة فكريّة ورسول حقيقة ومصحّح للأذواق والأخلاق، ومعبّر عن فكرة». أمّا «الشاعر» (والعقّاد كان، بين صفات أخرى، شاعراً) فكان عنده النمط البدئيّ (*prototype*) لكلّ ما هو مجيد وعظيم ومتعالٍ، وكان أوّل كتاب يصدره قطب، عام ١٩٣٣، «مهمّة الشاعر في الحياة» حيث استشهد «بشعره الخاصّ كنموذج يُحتذى، وكدُرر لا تجد «ألاعيب وسطحيّات» البحتري والمتنبّي مكاناً بجانبها»، ثمّ في ١٩٣٥ نشر ديوانه الشعريّ الوحيد. لكنّ هذا الافتتان بالنفس اصطدم بالفشل وقلّة تقدير الآخرين، بمن فيهم العقّاد نفسه، دافعاً بقطب إلى موقع يجمع بين الدفاع والهجوم: فالشعراء الشبّان، وهو منهم، فشلوا لأنّهم «لا يعرفون كيف يهرّجون ويزيّفون ولا يسيغون أن يتّخذوا هذا الشعر وسائل للشهرة وقضاء المصالح الرخيصة»، بينما المشهورون الكبار صاروا كذلك لأنّهم لا يتورّعون عن «تقارض الثناء فيما بينهم» و«محاربة الناشئة ومنعهم من الظهور». وما لبث هذا الشعور بالاضطهاد أن اكتمل مُنفّراً قطب من العقّاد ومن أبويّته، بل الألوهيّة التي أسبغها عليه، ودافعاً به إلى مغادرة الشعر والأدب إلى «الكلمة السياسيّة» بوصفها فعلاً «للحشد والتغيير» مشبعاً بـ«حماسيّة رافضة، قاطعة في الحبّ والكره». وبهذا تبدأ المسيرة نحو الإسلام الذي «يريد تحقيق الحلم» فيما الشعر والشاعر يهربان إلى «الخيال الموهوم». وما لبث قطب أن قفز قفزة أخرى بعد حين، كما لو أنّه يمعن في قتل الأدب ذاته، فضلاً عن قتل معبوده العقّاد. ذاك أنّه دعا إلى «أدب إسلاميّ» يتحوّل معه النقد الأدبيّ إلى «فرع من فروع الدعوة الإسلاميّة».

أمّا الحياة الشخصيّة لقطب فلم تكن أحسن حالاً، إذ عانى إحباطاً عاطفيّاً وغراميّاً بعد تجربة واحدة لم تكتمل ولم تتكرّر، كما كتب رواية نُشرت في ١٩٤٧ بعنوان «أشواك» كانت قصّة حبّه

المحبط. فهو، بمعنى ما، شديد الاستشعار بالألم في هذا العالم إلّا أنّه لا يقترح علاجاً له إلّا مزيداً من الألم، على نحو يذكّر بإيديولوجيّ البعث والقوميّة العربيّة ميشيل عفلق الذي شاطره أيضاً التسليم بـ«الفطرة» والحضّ على العودة إليها[٦١]. وفي حالتي الاثنين تلوح حيرة استنكاريّة عميقة حيال الواقع لا يُستعان عليها إلّا بالإيغال في واقع موازٍ قد يكون بطوليّاً أو رغبويّاً أو ميتافيزيقيّاً. فعناوين معظم كتب قطب التي سبقت انتسابه التنظيميّ إلى الإخوان توحي بهذا التوزّع بين عالم الواقع وعالم الرؤى والغموض: ديوانه الشعريّ الوحيد حمل عنوان «الشاطئ المجهول» ليصدر بعده «الأطياف الأربعة» (قصص وقصائد) و«طفل من القرية» و«المدينة المسحورة» و«أشواك» و«مشاهد القيامة في القرآن». وهو في التأوّل الذي تحمله دراسته عن «التصوّر الدينيّ في القرآن» (الصادر في ١٩٤٥) يعامل القرآن نفسه بوصفه «يخاطب الوجدان عن طريق التصوير الحسّيّ، ولا يخاطب العقل عن طريق الحجّة والبرهان»[٦٢]، وهو ما يمكن أن نُسمّيه، بحسب يونس، «القراءة الرومنطيقية للقرآن» التي تتيح للقارئ بلوغ «عزلة شعوريّة كاملة عن المجتمع».

ويضجّ النصّ القطبيّ بأوصاف الرومنطيقيّين المبالِغة والمستمَدّة من تاريخ الإسلام في تقديمه الملحميّ، أو من مخيّلة ترسّبت عن الثورتين الفرنسيّة والروسيّة (الجوعى، عراة الصدور، إلخ)، ودائماً يحتلّ العنف وفانتازيّاته موقعاً يُراد من خلاله اقتحام السياسة. ولا يخفى في هذا النصّ ميل صاحبه العميق إلى العودة إلى أصل أوّل، كالأمّ التي ولدته، أو القرية التي نشأ فيها، قبل التعرّض لتعقيدات الحياة الناضجة وتحدّياتها، وهو ما قد يجد امتداده في العودة بالإسلام ذاته إلى أصل أوّل، أو كما يقول في إهدائه كتابه «العدالة الاجتماعيّة في الإسلام»، الذي سبق انتماءه الإخوانيّ بأربع سنوات، «إلى الفتية الذين ألمحهم في خيالي قادمين يردّون هذا الدين جديداً كما بدأ، يجاهدون في سبيل الله لا يخافون لومة لائم». وربّما كان أبلغ تعبير عن هذا الميل العميق في شخصه إهداءه «التصوير الفنّيّ في القرآن» إلى أمّه، بعد خمس سنوات على رحيلها، بالنصّ الطويل الآتي:

«إليك يا أمّاه، أرفع هذا الكتاب. لطالما تسمّعتِ من وراء «الشيش» في القرية للقرّاء يتلون في دارنا القرآن، طوال شهر رمضان. وأنا معك - أحاول أن ألغو كالأطفال - فتردّني منكِ إشارة حازمة وهمسة حاسمة، فأنصت معك إلى الترتيل، وتشرب نفسي موسيقاه، وإن لم أفهم بعد معناه.

وحينما نشأت بين يديك بعثتِ بي إلى المدرسة الأوّليّة في القرية، وأولى أمانيك أن يفتح الله عليّ فأحفظ القرآن، وأن يرزقني الصوت الرخيم، فأرتّله لكِ في كلّ آن. ثمّ عدلتِ بي عن هذا الطريق في النهاية إلى الطريق الجديد الذي أسلكه الآن، بعدما تحقّق لكِ شطر من أمانيكِ فحفظتُ القرآن!

ولقد رحلتِ عنّا – يا أمّاه – وآخر صورك الشاخصة في خيالي جلستك في الدار أمام المذياع، تستمعين للترتيل الجميل، ويبدو في قسمات وجهك النبيل أنك تدركين – بقلبك الكبير وحسّك البصير – مراميه وخفاياه.

فإليك يا أمّاه ثمرة توجيهك الطويل لطفلك الصغير ولفتاك الكبير. ولئن كان قد فاته جمال الترتيل، فعسى ألّا يكون قد فاته جمال التأويل. والله يرعاكِ عنده ويرعاه.

ابنكِ سيّد».[٦٣]

ذاك أنّه مع وفاة الأمّ، أصبح أفرادها، وفق صياغة قطب نفسه، «غرباء عن الحياة كلّها»، خصوصاً وقد انتقلت العائلة إلى «المجاهل القاهريّة» بعد زمن الريف الذي هو «عهد صبوح أغرّ» قياساً بعهد المدينة الذي هو «عهد ظلوم قتر». وكالحنين إلى الريف، ولا سيّما في قصائده، كان الحنين إلى الطفولة، حتّى ليتراءى أنّ القرآن يكتسب أهميّته، عند قطب، من كونه جزءاً من ذاك العالم الحميميّ الأوّل، الأموميّ والريفيّ، أكثر ممّا يكتسبه بوصفه نصّاً دينياً، أو نصّاً موضوعيّاً أو تاريخيّاً من أيّ نوع كان.

ولم يقتصد قطب، في أعماله جميعاً، هو الذي سُمّي لاحقاً «الشهيد الحيّ»، في امتداح «الشهادة» بوصفها مرتبة الجهاد العليا، كذلك ردّدت أجواء القطبيّين، بعد إعدامه في ١٩٦٦، أخباراً عن توقّعه استشهاده واستمتاعه بذلك[٦٤]. لكنْ في الهزيمة التي نزلت به وانتهت بـ«استشهاده»، مقابل الانتصار الذي أحرزه عبد الناصر، بوصفه «بطل القوميّة العربيّة»، ارتسم الصراع صراعاً بين نزعتين عريضتين، واحدة بقيت أسيرة رومنطيقيّتها وضحيّة أهوائها وعنفها الأهوج، وأخرى جعلها الإمساك بالسلطة تتحكّم برومنطيقيّتها وتوظّفها في شتّى الاتّجاهات التي تلائمها.

الهوامش

1 P.J. Vatikiotis. The History of Modern Egypt-From Muhammad Ali to Mubarak. Johns Hopkins. 1991. p. 190-91.

2 Richard P. Mitchell. The Society of the Muslim Brothers. Oxford. 1993. P. 321- 322.

3 Brynjar Lia. The Society of the Muslim Brothers in Egypt: The Rise of an Islamic Mass Movement. Ithaca. 1998. pp. 66. 30 & 38.

كذلك راجع تحقيق عبد الله مفتاح، المعنون «دعوة سلفيّة وحقيقة صوفيّة»... كيف أثّرت الصوفيّة الحصافيّة في منهج وفكر الإخوان المسلمين»، المنشور في موقع رصيف ٢٢، في ٤/ ١٠/ ٢٠١٨.

https://raseef22.com/article/164411-%D8%AF%D8%B9%D9%88%D8%A9-%D8%B3%D9%84%D9%81%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%AD%D9%82%D9%8A%D9%82%D8%A9-%D8%B5%D9%88%D9%81%D9%8A%D8%A9-%D9%83%D9%8A%D9%81-%D8%A3%D8%AB%D9%91%D8%B1%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B5

4 Richard Mitchell. The Society…. p. 35

٥ المرجع السابق، ص. ٣٦.

6 James Jankowski. Egypt – A Short History. Oneworld. 2000. p. 132.

٧ الاستشهادات اللاحقة، إلّا عند الإشارة إلى العكس، هي من مجموعة رسائل الإمام الشهيد حسن البنّا، المؤسّسة الإسلاميّة للطباعة والصحافة والنشر، بيروت، ط ٣، ١٩٨٤.

٨ انظر حول الموقف الإسلاميّ من الرأسماليّة، والاقتصاد عموماً: Charles Tripp. Islam and the Moral Economy – The Challenge of Capitalism. Cambridge. 2006

٩ انظر: Meir Hatina. «Power and Salvation: Between Sāmī Šawkat and Ḥasan al-Bannā». Die Welt des Islams 59. 2019

10 Richard P. Mitchell. THE SOCIETY…. pp. 235-6.

١١ المرجع السابق، ص. ٢٣٩.

١٢ وحيد عبد المجيد، الإخوان المسلمون بين التاريخ والمستقبل: كيف كانت الجماعة وكيف تكون؟، الأهرام للنشر والترجمة والتوزيع، ٢٠١٠، ص. ٧١.

13 Hazem Kandil. Inside the Brotherhood. Polity. 2015. pp. 59-60. 13

١٤ تُلاحَظ في أدبيّات الإخوان قدرة بعيدة على ارتكاب الأغلاط المدرسيّة، ونسبة آراء مزعومة وغير دقيقة إلى قائليها، خصوصاً إذا كانوا غربيّين.

١٥ راجع حازم صاغيّة، قوميّو المشرق العربيّ – من درايفوس إلى غارودي، رياض الريس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٠. الفصل الخامس.

16 Hazem Kandil. Inside.... pp. 13 & 62-63.

١٧ المرجع السابق، ص. ١٤.

١٨ المرجع نفسه، خصوصاً ص ص. ١٠ و٢١ و٣٦-٣٨ و٨٢ و٨٣.

١٩ بعد عشرات السنوات دلّت تجربة محمّد مرسي الإخوانيّ الذي كان أوّل رئيس مصريّ منتخب (٢٠١٢-٢٠١٣)، على هذه الغربة عن السياسة، وهو ما سنعود إليه لاحقاً. غير أنّ قنديل إذ يردّ فشل حكم مرسي إلى هذا الاعتماد على ما يسمّيه «التقريريّة الدينيّة»، والذي لا يرافقه إعداد أيّة خطط عمليّة (المرجع السابق، ص ٨٤-٨٥)، يفوته أنّ تجنّب ذلك لم يكن كافياً لتجنيب الإخوان رغبة الجيش في الانقضاض عليهم وعلى التجربة الديمقراطيّة ككلّ.

٢٠ انظر: Richard P. Mitchell. The Society.... pp. 328-330

والشيء نفسه تقريباً يمكن قوله بشأن عضويّة «مصر الفتاة» في الثلاثينيّات، التي تشير إلى غلبة القاعدة المدينيّة. في أواسط ١٩٣٧ زعمت الحركة وجود ١٥٣٦ «مجاهداً» (ممّن يلبسون قمصانها الخضراء المميّزة لها) في القاهرة و٣٨٤ في الإسكندريّة.

Israel Gershoni & James P. Jankowski. Redifining the Egyptian Nation. 1930-1945. Cambridge. 1995. p. 15.

21 Richard P. Mitchell. The Society.... p. 330.

22 Israel Gershoni & James P. Jankowski. Redifining.... p. 19.

23 Fawaz A. Gerges. Making the Arab World – Nasser. Qutb. and the Clash that Shaped the Middle East. Princeton and Oxford. 2018. p. 62.

٢٤ المرجع السابق، ص. ٦٩.

25 https://www.ikhwanwiki.com/index.php?title=%D8%B1%D8%B3%D8%A7%D9%84%D8%A9_%D9%86%D8%AD%D9%88_%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%88%D8%B1

٢٦ والهضيبي لم يكن فقط أقلّ كاريزميّة منه، بل كان أيضاً أقلّ انجذاباً إلى العنف، حتّى أنّه بدا غير مهتمّ بالقتال في قناة السويس. راجع Richard P. Mitchell. The Society.... pp. 87-8 & 90

٢٧ انظر حول هذه النقطة: John Calvert.

Sayyid Qutb and the Origins of Radical Islamism. Oxford. 2009. P. 131.

٢٨ راجع مثلاً لا حصراً: Gilles Kepel. The Roots of Radical Islam. Saqi. 2005. p. 38

٢٩ أحياناً اتّخذ هذا الانفصال المسكون باستقاء المثالات والأداء السياسيّ ممّا يُفترض أنّه الإسلام المبكر، بعض الأشكال الكاريكاتوريّة، فينقل حازم قنديل عن زينب الغزالي أنّه بما أنّ الرسول قضى ١٣ سنة في مكّة وهو يُعدّ أتباعه، قبل الانتقال إلى المدينة لإقامة دولته، فإنّ قطب والغزالي اعتمدا برنامجاً يقوم على إعدادٍ يدوم ١٣ عاماً يتلوها الانقضاض على السلطة. عن Hazem Kandil. Inside.... p. 89

30 Fawaz A. Gerges. Making the Arab World.... P. 29.

31 John Calvert. Sayyid Qutb.... pp. 130-131.

٣٢ كان قد جرى إعدام قطب صيف ١٩٦٦.

٣٣ الشيخ أيمن الظواهري، فرسان تحت راية النبي، ج ١، ط ٢، السحاب، ٢٠١٠، ص ص. ٩-١١. لكنْ رغم ذلك، ورغم كثرة الاستشهاد به، فـ «المجاهدون عامّة والقاعدة خاصّة – مع احترامهم للأستاذ سيّد قطب رحمه الله، ولجهاده – لا يعتبرون أنفسهم قطبيّين ولا وهّابيّين، بل هم مسلمون على عقيدة أهل السنّة والجماعة والسلف الصالح، يتبعون الدليل من الكتاب والسنّة». ص. ٣١٩.

34 John Calvert. Sayyid Qutb.... p. 158.

٣٥ متأثّراً بانتفاضة ١٨٥٧ ضدّ البريطانيّين وبقمعها، رأى السيّد أحمد خان أنّ على المسلمين ألّا يقاتلوا إلّا في أوضاع يقهرهم فيها الكفّار أو يمنعونهم من ممارسة دينهم، ما اعتُبر تغييراً لمفهوم «الجهاد» بمنحه مضموناً دفاعيّاً. انظر المرجع السابق، ص. ٢٢٢.

٣٦ أبو الأعلى المودودي، نظام الحياة في الإسلام: النظام الخلقيّ، النظام السياسي، النظام الاجتماعيّ، النظام الاقتصاديّ، النظام الروحانيّ، دار الفكر الإسلاميّ، دمشق، ١٩٥٨، ص ١٦ و٢٦. وكان المودودي يستشهد بأليكسيس كاريل، وهو ما ورثه عنه سيّد قطب، وكذلك الإسلاميّ الإيرانيّ علي شريعتي.

وكاريل (١٨٧٣-١٩٤٤) عالِم فرنسيّ نال جائزة نوبل للطبّ، لكنّه كان مفكّراً علمويّاً وثانويّ الأهميّة، ارتبط اسمه بالفاشيّة الفرنسيّة والداروينيّة الاجتماعيّة وببرامج «تحسين النسل» إبّان عهد حكومة فيشي. كذلك دافع كاريل عن عدم تنافر العلم والدين وعن موقع متدنٍّ للمرأة في المجتمع.

٣٧ راجع: Paul Berman. Terror and Liberalism. Norton & co.. 2003

٣٨ شريف يونس، سيّد قطب والأصوليّة الإسلاميّة، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٥، ص. ١٦٦. في ما خصّ قطب، وما لم يُشَر إلى مرجع آخر، سيكون الاعتماد أساسيّاً ومتكرّراً على كتاب يونس هذا، كما على كتاب فوّاز جرجس المشار إليه أعلاه.

٣٩ فهو دعا إلى حفظ دور المرأة في البيت وعدم الخروج عن «طبيعة الأنوثة» لأنّ المرأة «تتمحور طبيعتها حول الغريزة»، وهي «محدودة الجوانب إذا قيست بالرجل، لا تهدف، مهما تغيّرت أوضاعها الاجتماعيّة، إلّا الإعجاب الرجال، وتصل إليه بسلاح الإغراء». في موازاة ذلك، توقّف قطب عند «مادّيّة» الغرب المرفوضة وإهمالها لشؤون الروح، ما يستدعي الحاجة إلى «روافد الحضارة الشرقيّة، وبصفة خاصّة مصر بدورها الحضاريّ العريق، الفرعونيّ والإسلاميّ».

٤٠ انظر الوثيقة في:

https://www.noor-book.com/%D9%83%D8%AA%D8%A7%D8%A8-%D9%84%D9%85%D8%A7%D8%B0%D8%A7-%D8%A3%D8%B9%D8%AF%D9%85%D9%88%D9%86%D9%8A-pdf

٤١ انظر مثلاً لا حصراً: John Calvert. Sayyid Qutb.... p. 141-144

و Gilles Kepel. Muslim Extremism in Egypt - The Prophet and Pharaoh. California. 1986. P. 40.

٤٢ على ما فكّر لاحقاً أسامة بن لادن والظواهري وباقي أبناء «القاعدة» الذين تأثّروا بكتابات قطب.

٤٣ سيّد قطب، أميركا التي رأيت، مجلّة الرسالة (المصريّة)، العدد ٩٦١، ٣/ ١٢/ ١٩٥١.

٤٤ سيّد قطب، معركة الإسلام والرأسماليّة، مطبعة دار الكتاب العربيّ، القاهرة، ط ٢، ١٩٥٢.

45 John Calvert. Sayyid Qutb.... p. 159

٤٦ المرجع السابق، ص. ١٧١-١٧٢.

47 Richard P. Mitchell. THE SOCIETY.... p. 44 & 99.

٤٨ طارق البشري، الديمقراطية ونظام ٢٣ يوليو ١٩٥٢-١٩٧٠، جامعة الأمم المتّحدة – منتدى العالم

الثالث مكتب الشرق الأوسط ومؤسّسة الأبحاث العربيّة، ١٩٨٧، ص. ٧٥. كانت القوى الثلاث الأكثر جهراً بتأييد انقلاب يوليو، ضائع الهويّة أو مختلطها حينذاك، تنظيم الإخوان، وتنظيم حدتو (الحركة الديمقراطيّة للتحرّر الوطنيّ) الشيوعيّ، والحكومة الأميركيّة الساعية إلى إزاحة البريطانيّين ومنافسة الروس والداعمة لبعض الحركات الاستقلاليّة في «العالم الثالث».

٤٩ وهنا يقلّ الخلاف الإيديولوجيّ كثيراً عن مثيله فيما بين الشيوعيّتين الروسيّة والصينيّة مثلاً، الذي طاول مسائل كالطريق البرلمانيّ إلى السلطة أو حتميّة الحرب مع الإمبرياليّة أو ترتيب أولويّة القوى الثوريّة: حركة التحرّر الوطنيّ أوّلاً أم المعسكر الاشتراكيّ والطبقة العاملة في العالم...

٥٠ سيّد قطب، دراسات إسلاميّة، دار الشروق، ط ١١، ٢٠٠٦. ص ص. ١٧-١٥١ و١٨٤.

٥١ علماً بأنّ علاقة وثيقة نشأت وتطوّرت بين الطرفين منذ عودة قطب من أميركا في ١٩٥٠، بحيث قُرّر تدريس كتابه «العدالة الاجتماعيّة في الإسلام» في شُعَب الإخوان بدءاً من ١٩٥١.

٥٢ سبق للهضيبي أن رشّح قطب للانضمام إلى الجماعة وسلّمه رئاسة نشر قسم الدعوة، في مخالفة لقوانين الجماعة، حيث إنّه لم يكن عضواً، لا في الهيئة التأسيسيّة ولا في مكتب الإرشاد، وبالنتيجة أصبح محسوباً لفترة على جناح الهضيبي في مواجهة جناح عشماوي. بيد أنّ الجامع كان موقفهما المشترك، ولو من موقعين مختلفين، من الضبّاط.

٥٣ راجع وثيقة «لماذا أعدموني؟»، سبق الاستشهاد.

٥٤ شكّلت «الحركة» و«الحركيّة» أحد المفاتيح الثابتة في الوعي الذاتيّ والحيويّ، وربّما كانت «حركة القوميّين العرب» أهمّ تجلّيات ذلك في تجربة المشرق العربيّ السياسيّة، وهو ما سبقت الإشارة إليه في الفصل الرابع.

٥٥ سيّد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط ٦، ١٩٧٩. لكنّ قطب حين فسّر السبب الذي يجعل بلداناً غربيّة شتّى تضطهد المسلمين، ردّه إلى «أنّ الدماء الصليبيّة لا تزال تجري في عروق الجميع. يستوي في ذلك الحلفاء الذين يلبسون رداء المسيحيّة، والمسيحيّة منهم براء، والشيوعيّون الذين ينبذون الأديان جميعاً، والنازيّون الذين يعلنون موت الإله القديم». سيّد قطب، دراسات إسلاميّة...، ص. ٢١٠.

56 Charles Tripp. Islam and the Moral Economy.... P. 154.

57 John Calvert. Sayyid Qutb…. p. 275.

٥٨ المستشار حسن الهضيبي، دعاة لا قضاة – أبحاث في العقيدة الإسلاميّة ومنهج الدعوة إلى الله، دار الصديقيّة للنشر، القاهرة، ١٩٧٧.

٥٩ والهجرة هذه كفعل انعزال لا يحتكّ بالواقع إلّا إرهاباً هي غير الهجرة المحمّديّة من مكّة إلى يثرب، والتي اعتبرها الكاتب السوريّ ياسين الحاج صالح «الحدث المؤسّس للإسلام كأمّة». ذاك أنّ يثرب لم تكن مكاناً خلاءً منزّهاً عن الصراعات، بل ضجّت بها (الأحلاف القبليّة، اليهود...) وأملتْ على الرسول التعامل معها سياسةً وسلماً وحرباً. انظر: ياسين الحاج صالح، أساطير الآخرين – نقد الإسلام المعاصر ونقد نقده، دار الساقي، بيروت، ٢٠١١، ص. ٥٨.

60 Gilles Kepel. The Prophet and Pharaoh – Muslim Extremism in Egypt. Saqi Books. 1985. pp. 71-72.

٦١ يبدو التشابه مدهشاً بين التجربتَين الشعريّتين لكلّ من قطب وعفلق الشابّين، حيث يلوح الضياع والغربة والأفق المسدود، فضلاً عن الإحساس بعدم استحقاق العالم لهما. ففي ١٩٤٢ كتب قطب:

«أنت ترنو إلى المحالْ
عاشقاً بُعده السحيقْ
فإذا شارف المنالْ
خلته من لُقى الطريق».

وفي ١٩٣٧، ولم يكن له من العمر إلّا ٣١ عاماً، كتب ناعياً شبابه:

«واحسرتاه الشباب
كالكهل في كلّ حال».

ويذكر أحد من عرفوا مؤسّس حزب البعث من كثب أنّه كتب، في شبابه، هذه الأبيات:

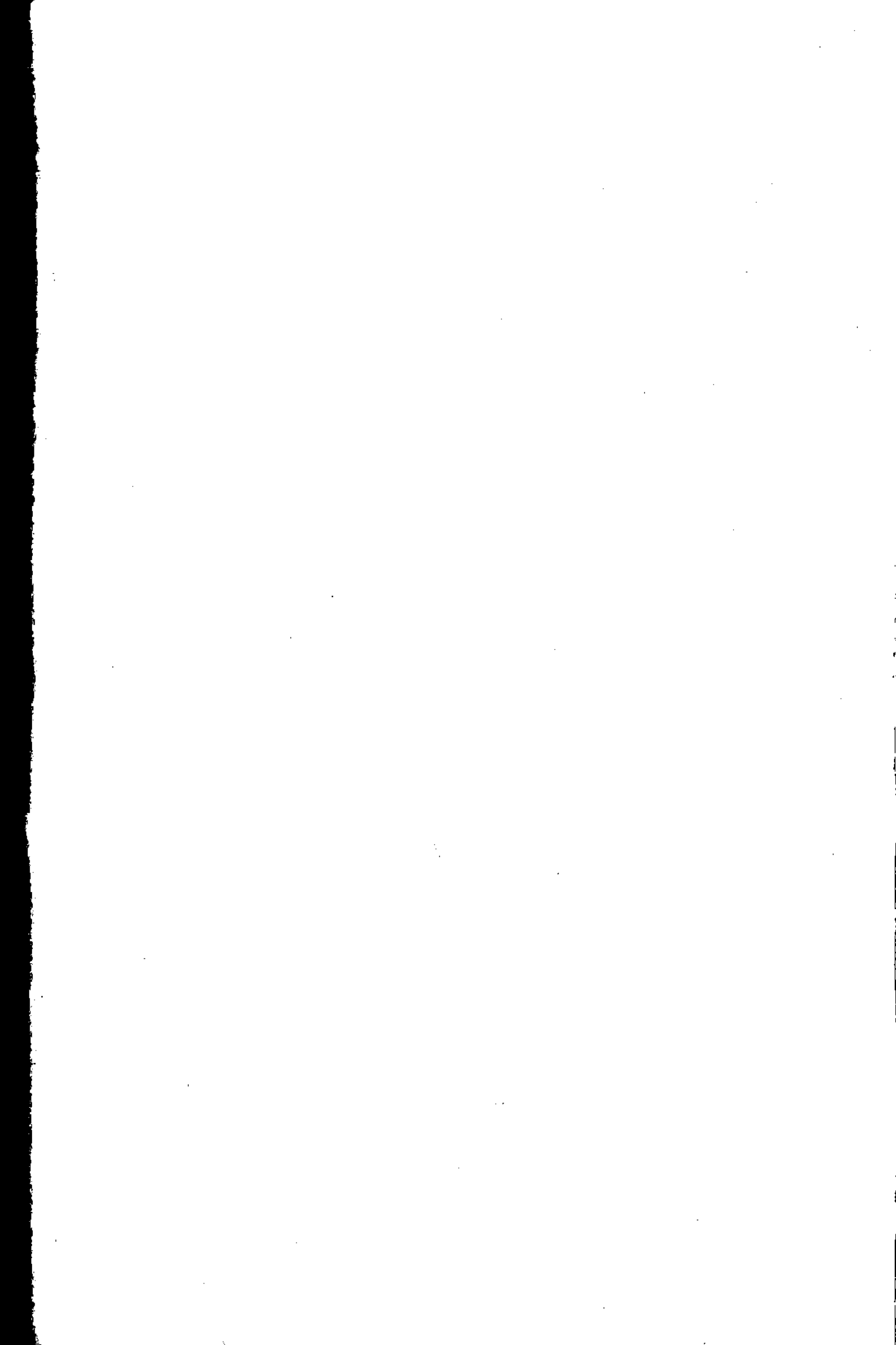
«أنا برقٌ في قوّتي والتهابي
في وميض أحيا وأدفن عمرا
أنا ليل يفنى اشتعالاً وحبّاً
لتوشّي دماؤه الحمر فجرا
يا سيولُ افتحي لنفسيَ مجرى
أنا نهرٌ حيرانُ لم يلق بحرا
تهتُ عن غايتي ولكنّ تيهي
يُنبت الخصب كلّما حلّ قفرا».

عن نبيل الشويري، الهويّة والذاكرة - حكايات من كعب الدست، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠١٠، ص. ٢٧٨.

٦٢ يكتب قطب: «كانت وظيفة القرآن إذن أن ينشئ هذه العقيدة الخالصة المجرّدة. وموطن العقيدة الخالد هو الضمير والوجدان. وأقرب الطرق إلى الضمير هو البداهة، وأقرب الطرق إلى الوجدان هو الحسّ. وما الذهن في هذا المجال إلا منفذ واحد من منافذ كثيرة، وليس هو على أيّ حال أوسع المنافذ ولا أصدقها ولا أقربها طريقاً. وبعض الناس يُكبرون من قيمة هذا الذهن في هذه الأيّام، بعدما فُتن الناس بآثار الذهن في المخترعات والمصنوعات والكشوف. وبعض البسطاء من أهل الدين تبهره هذه الفتنة فيؤمن بها ويحاول أن يدعم الدين بتطبيق نظريّاته على قواعد المنطق الذهنيّ، أو التجريب العلميّ!» عن يونس، ص ١٨٤-٥. وفي كتاب قطب «التصوير الفنّيّ في القرآن» يكاد يتعادل القرآن تمام التعادل مع السحر، حيث يشرح، تحت عنوان «كيف فُهم القرآن»، استقبالَ العرب للرسالة المحمّديّة بالآتي: «لقد تلقّوه مسحورين، يستوي في ذلك المؤمنون والكافرون: هؤلاء يُسحَرون فيؤمنون، وهؤلاء يُسحرون فيهربون. ثمّ يتحدّث هؤلاء وهؤلاء عمّا مسّهم منه، فإذا هو حديث غامض، لا يعطيك أكثر من صورة المسحور المبهور». ويضيف شارحاً: «وهذا كلّه إن دلّ على شيء، فإنّما يدلّ على مسّ السحر، وروعة البَهر، وأمارات المفاجأة بهذا النسق المعجز إلى حدّ الدهش والاستسلام». سيّد قطب، التصوير الفنّيّ في القرآن، ط ١٧، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٤، ص. ٢٥ و٢٧.

٦٣ سيّد قطب، المرجع السابق، ص. ٥.

٦٤ انظر الفصل ٧ المعنون «استشهاد» في ...John Calvert. Sayyid Qutb



إسلاميّو الشيعة

ليس من المبالغة القول إنّ الثورة الإيرانيّة في ١٩٧٩ كانت، منذ انهيار السلطنة العثمانيّة عام ١٩١٨، أكثر الأحداث التي جدّت خارج العالم العربيّ تأثيراً بمنطقة المشرق. والتأثير هذا، الذي لا تجوز مقارنته إلّا بتأثير الحرب الباردة، طاول الواقع الاجتماعيّ والقوام الوطنيّ للدول بقدر ما طاول الثقافة والفكر السياسيّين اللذين رُفدا، والحال هذه، بجرعة هائلة من الذاتيّة والرومنطيقيّة.

ففضلاً عن الجوار الجغرافيّ، وقعت تلك الثورة على مفاصل عربيّة حسّاسة وشديدة التورّم: من جهة، التنازع السنّيّ – الشيعيّ العابر للبلدان، والذي كان لا يزال ضامراً حينذاك قبل أن تؤدي هي نفسُها دوراً حاسماً في تظهيره. ومن جهة ثانية، مسألة فلسطين التي تواصلت مذّاك تعهّدات إيران الجمهوريّة بتحريرها. وأخيراً، تراجع الاتّحاد السوفياتيّ والماركسيّة – اللينينيّة، في ظلّ التخشّب البريجنيفيّ، ما أتاح للخمينيّة الإيرانيّة أن تشغل رقعة حيويّة على خريطة المناهَضة التقليديّة للغرب التي كانت ريادتها قد استقرّت في عهدة القوميّة العربيّة قبل احتضارها في ١٩٦٧. وهذا ما تُوّج، بعد انقضاء عقد على ثورة إيران، بانهيار المعسكر الاشتراكيّ نفسه.

لكنّ ما يعادل تلك الأسباب حيويّةً أنّ ثورة الخميني بدت لعرب المشرق خصوصاً عملاً علاجيّاً على نطاق جماعيّ، يردّ على تراكم الهزائم بانتصار ناجز ومُدوٍّ، وسهل التحقيق في آن واحد. ففي السنوات الستّ التي سبقتها، كان قد اتّضح أنّ أقصى ما يستطيعه العرب في الصراع مع إسرائيل هو حرب تشرين الأوّل (أكتوبر) ١٩٧٣، فيما لم تكن النتيجة الأهمّ لتلك الحرب سوى توقيع السلام المصريّ - الإسرائيليّ الذي أخرج مصر من دائرة الصراع[١]. لكنّ السنوات المذكورة سجّلت أيضاً هزيمة المقاومة الفلسطينيّة في لبنان بنتيجة «حرب السنتين» (١٩٧٥-١٩٧٦)، ولم يكن الطرف الذي فرض تلك الهزيمة سوى النظام السوريّ، الموصوف بالتقدّميّة، والذي كان يعمل حينذاك، رغم تحالفه الوثيق مع موسكو، بموجب اتّفاق جزئيّ وموضعيّ مع الولايات المتّحدة. وإلى ذلك، ترادفت حقبة ما بعد الناصريّة وما أسماه الصحافيّ المصريّ محمّد حسنين هيكل «الحقبة السعوديّة» بوصفها ارتداداً، معزّزاً بالثراء النفطيّ، عن الوعود الراديكاليّة السابقة.

في المقابل، أضافت شخصيّة آية الله الخميني الكاريزميّة وشديدة الأبويّة، الممزوجة بالغموض والترفّع والتقشّف[٢]، أثراً ساحراً. وكان الخميني رجل الدين الذي يلتحم فيه الفيلسوف والنبيّ والبطل السياسيّ بالمعنى الكارلَيليّ، على نحو يخاطب المجتمعات التقليديّة ذات الثقافة الشفويّة والتعلّق بالخلاص، ولا سيّما إذا شابَهُ قدرٌ من خفاء الشخصيّة واحتجابها ممّا تجسّد في الفقيه الإيرانيّ.

والحال أنّ الانقطاع بين الإسلاميّة الراديكاليّة الشيعيّة وشقيقتها السنيّة، وإن كان حادّاً في المستوى الأهليّ - المذهبيّ الذي سريعاً ما اتّضحت أهميّته الفائقة، وكان لتلك الثورة في ذلك دور بارز، لم يكن كذلك في المستوى الإيديولوجيّ الحديث، أو أنّ هذا ما تبدّى في العقود القليلة التي سبقت انفجار الهويّات الدينيّة والمذهبيّة. فلقد أشيرَ مثلاً، في الفصل الخامس، إلى رسالة سيّد قطب النضاليّة إلى آية الله كاشاني[٣]، وفي ١٩٦٣ التقى الخميني بأبو الأعلى المودودي في مكّة[٤]، ثمّ في ١٩٦٦ ترجم علي خامنئي، الذي سيصبح لاحقاً المرشد الأعلى للجمهوريّة الإسلاميّة الإيرانيّة، كتابَي «المستقبل لهذا الدين» و«الإسلام ومشكلات الحضارة» لسيّد قطب، واضعاً للكتاب الأخير عنوان «بيان ضدّ الحضارة الغربيّة»، كذلك ترجم جزءاً من كتاب قطب الآخر «في ظلال القرآن»، واصفاً المنظّر الإخوانيّ المصريّ بـ«المفكّر المجاهد»، فيما تُرجمت كذلك، في الدوائر الراديكاليّة الإيرانيّة، أعمال للمودودي إلى الفارسيّة[٥].

وتذهب الباحثة فانيسّا مارتن إلى أنّ ما شهدته إيران على صعيد إسلامها السياسيّ يشبه ما شهدته مصر قبل عدّة سنوات، وأنّ الإخوان المسلمين مارسوا تأثيراً ملحوظاً على الحركة الإسلاميّة الإيرانيّة، كما تضيف عاملين آخرين هما «الأصل المشترك» الكامن في الصوفيّة وفي عموم التقليد الفكريّ الإسلاميّ، وحاجة الطرفين لاستجابة الضغوط التي فرضتها تحدّيات متشابهة، خصوصاً منها الاختراق الغربيّ والتفاوت الاجتماعيّ. وهي تلحظ تأثيراً لأفكار البنّا على تنظيم حركة «النهضة» وطريقتها في العمل، وهي الحركة التي أنشأها الخميني في مدينة قم، وتحديداً في حوزتها، عام ١٩٦٢ قبل أن تقود عمليّاً انتفاضة ١٩٦٣. وتنبّهُ الباحثة نفسها إلى قواسم مشتركة، إجماليّة وتفصيليّة، بين «برنامجي» البنّا ومجتبى نوّاب صفويّ، زعيم «فدائيّي إسلام»، والإرهابيّ الذي أُعدم مطالع ١٩٥٦ بعدما كان لفترة مقرّباً من كاشاني. أمّا مرتضى مطهّري، أحد تلامذة الخميني وأبرز مُنظّري النزعة الخمينيّة، فتشير إلى تأثّره، هو الآخر، بسيّد قطب[٦].

وفي وقت لاحق أيّد الإخوان المسلمون العربُ ثورة ١٩٧٩ الإيرانيّة بحماسة، ثمّ دعموا إيران في الحرب مع العراق، وإن لم يستمرّ هذا الموقف على الحرارة نفسها لتحلّ محلّه محاولات للتوسّط بين الطرفين المتنازعين[٧]. كذلك احتفلت طهران، في ظلّ الخميني، باغتيال الرئيس المصريّ أنور السادات، وأُطلق اسم قاتله الإسلاميّ خالد الإسلامبولي على أحد شوارعها، كما ظهر طابع بريديّ يحمل صورته. ومن جهة أخرى، تجاوز التفاعلُ هذا إيرانَ إلى المدى الشيعيّ النضاليّ الأوسع: فقبل إنشاء حزبهم، تأثّر الراديكاليّون الشيعة ممّن أسّسوا «حزب الدعوة الإسلاميّة» العراقيّ بالإخوان المسلمين وبـ «حزب التحرير الإسلاميّ» السنّيّ الذي أسّسه، أوائل الخمسينيّات، إسلاميّون فلسطينيّون، كذلك استمدّوا بعض مصادر تكوينهم العقائديّ من كتّاب كالمودودي والبنّا وقطب[٨].

التمركُز حول الموت

على مستوى الخطاب الصرف إذاً، سيكون من الصعب إهمال التقاطعات الكثيرة بين الأصوليّتين الراديكاليّتين السنيّة والشيعيّة. مع هذا، ربّما كانت فكرة تقديس الموت وأمْثَلَته من أهمّ ما أضافته الخمينيّة إلى مُجمّع الأفكار السائدة في البيئات المشرقيّة المناهضة للغرب،

علماً بأنّ مذهبيّة مصدرها، في ظروف سجّلت استنفارات مذهبيّة متلاحقة افتتحتها الحرب العراقيّة – الإيرانيّة، جعلت الوسط الشيعيّ الطرفَ المباشر في تلقّف ذاك الإسهام الإيرانيّ. صحيحٌ أنّ هذه الفكرة لم تكن مرّة غريبة عن الوسط القوميّ، كما رأينا، في الفصل الثالث، عند العراقيّ سامي شوكة، صاحب الدعوة إلى «صناعة الموت»، أو عند أنطون سعادة، مؤسّس الحزب السوريّ القوميّ[٩]. كذلك حضرت فكرة الموت والشهادة بقوّة عند الإسلاميّين السنّة كالبنّا، وبالأخصّ قطب، على ما ورد في الفصل السابق. بيد أنّ الموت، مع الخمينيّة و«حزب الله» اللبنانيّ الذي صنعته، بات يحتلّ رقعة لم يسبق أن رأينا مثلها من قبل. فهو لم يعد حكراً على الحيّز السياسيّ والنضاليّ الذي قد يضيق ويعرض، بل بات ينتشر على مساحة الحياة التي جُعلت كلّها تقريباً مساحة للسياسات النضاليّة.

والتمركز هذا حول الموت والموتى إنّما قادت إليه دروب كثيرة ومتفاوتة. فبعض أسبابه البعيدة أقام في التاريخ الثقافيّ المذهبيّ نفسه، ما حمل الكاتب السوريّ الراحل جورج طرابيشي على ملاحظة التميّز الشيعيّ المتولّد عن «عجز تاريخيّ مزمن». فمن داخل «المسار التضخّميّ» للمعجزات السنيّة والشيعيّة على السواء، تضافرت «الانقسامات الداخليّة» وتاريخ التعرّض للقمع والبطش والاحتواء كي «تجمّد الدعوة الإماميّة عند عتبة اللافعل التاريخيّ»[١٠]. وعند عتبة اللافعل هذا، تُرفَع الحواجز، على نحو عجائبيّ، بين الحياة والموت: «فلئن تكن الأدبيّات السنيّة المتاخّرة قد اضطرّت، على سبيل المنافسة مع المعجزات العيسويّة، إلى أن تنسب إلى الرسول معجزتين أو ثلاثاً في إحياء الموتى، فإنّ الأدبيّات الشيعيّة المتأخّرة اضطرّت هي أيضاً، ولكنْ على سبيل المنافسة مع المعجزات المحمديّة نفسها، إلى أن تنسب إلى الأئمة معجزات إحيائيّة لا أكثر عدداً فحسب – بحكم كثرة تعداد الأئمة – بل أيضاً وأساساً، أكثر عجائبيّة وغرائبيّة بكثير، وذلك على سبيل إثبات كليّة القدرة المطلقة التي بدونها يكفّ الإمام عن أن يكون إماماً»[١١]. غير أنّ ما يزيد حدّةَ «رفع الحواجز بين الحياة والموت» ويصلّبه كمبدأٍ فاعل هو ذاك الافتقار إلى ثوابت توفّرها مراجع مُلزمة وتقاليد تترتّب على إلزاميّتها. وفي هذا المعنى المقارن يشير الكاتب اللبنانيّ وضّاح شرارة إلى الفارق بين فقه السنّة الذي أقيم بالقياس على مثال الهجرة والصحابة والتابعين، والفقه الإماميّ الجعفريّ الذي نشأ في المنفى والشتات، ما غلّب «التفرّد على تناوله المسائلَ المشتركة (...) وغلّب التحذلق على المسائل الفقهيّة الخاصّة». وإذا كان لسمَة كهذه

أن تعزّز اهتمام بعض رجال الدين الشيعة بالأفكار الغربيّة وبمساجلتها، وهو ما لا نراه عند شيوخ السنّة، فقد بقي هذا الاهتمام أقرب إلى هواية فرديّة نراها في أعمال إيديولوجيّين كالإيرانيّ مرتضى مطهّري أو العراقيّ محمّد باقر الصدر أو اللبنانيّ محمّد حسين فضل الله، وعند منظّرين ليسوا بالضرورة رجال دين كالإيرانيّ علي شريعتي. لكنّ ما ينجم عن الافتقار إلى تلك المرجعيّة الإلزاميّة، مؤسّسيّاً وجماهيريّاً في الوقت نفسه، فهو التعويل على ذاك التراكم من الأفكار والتصوّرات، ومعظمُه شفويّ، الذي حظي بشيء من الإجماع لدى الطائفة التي تقول به أو لدى شطر منها. وفي هذه الحدود فإنّ الخمينيّين، قياساً بباقي الإسلاميّين، وبوصفهم طرفهم الأشدّ راديكاليّة، إنّما «ينصبون مثالاً لهم «مصيبةً كبرى» انتهت بمقتل «أصحاب الحقّ» أو فَقدهم، أو هم ينصبون مثالاً آخر هو شعور الناس بالخسارة». بل يكاد الموت بذاته يغدو لذاته، مُلغياً الغرض المتوخّى منه، ودافعاً الخمينيّين إلى التلويح «بإنجاز لا ينتهي إلى غاية، ويستحيل أن يُضرب له وقت أو ميعاد»، هو ما يسمّونه «حالة» إسلاميّة، بحسب شرارة[١٢].

وإلى تلك الخلفيّة البعيدة، في «رفع الحواجز بين الحياة والموت»، ممّا يحتلّ موقعاً بارزاً في معظم الوعي الرومنطيقيّ الحادّ، ارتبط النظام الإيرانيّ الناشئ بتجربة دمويّة ومَوتيّة هي الحرب العراقيّة – الإيرانيّة التي بدأها الرئيس العراقيّ صدّام حسين بغزوه إيران. وقد امتدّت الحرب تلك من ١٩٨٠ حتّى ١٩٨٨ وكانت كلفتها باهظة إنسانياً (قرابة مليون قتيل) واقتصادياً (حروب المدن، حروب الناقلات...)، كذلك عرفت فصولاً شديدة القسوة من «الموجات البشريّة» وتفخيخ الأطفال المدفوعين إلى جبهات القتال. والراهن أنّ هذه الحرب ارتقت إلى مصاف تأسيسيّ للسياسة الوطنيّة لإيران الخمينيّة، ولا سيّما أنّ مواقف الجمهوريّة الفتيّة صيغت في غمارها، وإلى حدّ بعيد كاستجابة لها. ويرصد الباحث الأميركيّ دانيال برومبرغ نموّ دور الموت وصورته في وعي الخميني وسياساته، حيث كان لمقتل آلاف الشبّان أن ملأ رأسه «بالرؤى الصوفيّة مجدّداً». لكنّ هذا التطوّر المحزن، كما يضيف برومبرغ، «لم يكن لاعقلانيّاً بالكامل. فالنظام غير المهيّأ تقنيّاً لمواجهة ضربة [عراقيّة] خاطفة، حاول أن يوقف الهجوم برمي موجات من «المتطوّعين» الشبّان على العراقيّين. وهكذا دافع الخميني بوضوح عن الاستخدام السياسيّ والمحسوب للرموز الشيعيّة كي يعبّئ الشبيبة»[١٣]. وهذا إنّما أنشأ عقلانيّة خاصّة بالثورة مصنوعةً من مادّة هي كلّيّاً لاعقلانيّة وموتيّة.

لكنّ الحرب، في سنوات الثورة الأولى، لم تكن صاحبة المشهديّة الوحيدة الصارخة والملحميّة. فمنذ ١٩٧٩، وإيران تتقلّب على جميع الأطوار الكلاسيكيّة التي تعرفها الثورات الكبرى: تمرّدات وانتفاضات وإعدامات طاولت نساءً ولم تستثن الأطفال. وهي عرفت على نحو واسع ظاهرات الإرهاب و«العدالة الثوريّة» والتدخّل الخارجيّ والحرب والسجال الإيديولوجيّ والتحوّلات الاجتماعيّة واللجوء والتهجير الكثيفين وهجرة أعداد ضخمة من كفاءات الطبقة الوسطى. ومع مضيّ الحرب، مصحوبة بتلك العناصر الملحميّة، راح مضمون خُطب الخميني ينمّ، وفق برومبرغ، عن «قناعته المتزايدة بأنّ شهادته هي الشكل الأسمى للتجربة الصوفيّة». وهو كان قد ألمح مبكراً إلى هذه الفكرة: ففي خطاب يعود إلى تشرين الأوّل ١٩٨٠ وقد تردّد فيه صدى إعتقاده الصوفيّ بـ«عدم كمال» الإنسان، جادل الخميني بأنّ «العالم الطبيعيّ هو الجزء الأدنى من الخَلق... [وأنّ] الحيّز الحقيقيّ هو العالم الإلهيّ غير المحدود». وفي هذا المعنى فإنّ الإنسان يبلغ الإلهيّ بتوقّفه عن أن يكون «عبد الطبيعة» وبسعيه، في المقابل، وراء «طريق الله». وهكذا فـ«شبّاننا» الذين «يرحّبون بالشهادة»، أظهروا هذه النقطة، إذ في عدم كونهم «كائناً مادّيّاً»، ساعدوا إيران على أن تصبح «بلداً إلهيّاً»[١٤].

وفي هذا كلّه لا يغيب تأثير الصوفيّة. فالعرفانيّة أو الغنوصيّة، الضاربة في الأفلاطونيّة الجديدة، تركت بصمات قويّة على وعي الخميني منذ سنواته المبكرة، مثلما فعلت في تجربتين سابقتين للفكر الإسلاميّ اهتمّ الخميني بدرسهما: مع محيي الدين ابن عربي في القرنين الثاني عشر والثالث عشر، ثمّ مع صدر الدين الشيرازي أو الملاّ صدرا في القرنين السادس عشر والسابع عشر. وأهميّة «العرفان»، هنا، أساسيّة لفهم نظرة الخميني إلى العالم، ومفاهيمه في القيادة، وتصوّراته عن السلطة وعن طبيعة الدولة. وقد ألهمه «العرفان» من الأفكار ما انعكس مبكراً في عمله الفلسفيّ والصوفيّ «مصباح الهداية»، كما في قصائد لم يتوقّف عن كتابتها منذ الثلاثينيّات[١٥].

موت الواقع

على أنّه في ١٩٨٣، ومع تحوّل الحرب طريقةَ حياة إيرانيّة، اكتمل التعبير عمّا أسماه البعض حبّ المصيبة في الخطاب الخمينيّ، والذي لا يقابله، علناً أو ضمناً، إلّا حبّ العاديّة الموصومة بالتفاهة ممّا تأنفه الإيديولوجيّات المرصوصة بالقديم منها والجديد[١٦]. ففي

مواجهة عجزه عن إنهاء الصراعات داخل السلطة، بالتوازي مع استمرار الحرب مع العراق، «وجد الخميني ثانيةً العزاء في الصوفيّة. ففي خطاب احتفل فيه بنجاح الثورة، قال متعجّباً: «شبيبتكم عبرت الحدود في ليلة واحدة... لقد أنجزتْ فجأة ما كان يحلم به الصوفيّون والأشعار الصوفيّة». وبعد ثلاثة أشهر أعلن أنّ «الخنادق... هي مراكز لعبادة الله»، فهناك أحرز الشهداء «مراحل صوفيّة وإلهيّة». ومدَّ الخميني هذه المجادلة في ما يبدو إعادة صياغة لمفهوم الشهادة. فبدل تعريفها كفعل غير محتسَب يموت بموجبه المسلمون «دون قصد» دفاعاً عن الإسلام، بات يرى أنّ مجرّد بقاء الجمهوريّة الإسلاميّة يتطلّب «السعي المقصود» إلى الشهادة، وأنّ المآسي هي ما ينبغي السعي إليه لأنّها الوجه الآخر للانتصارات: «فلو أنّ الشهيد العظيم... قصر نفسه على الصلاة... فإنّ مأساة كربلاء الكبرى ما كانت لتحصل... [و] بين العلماء المعاصرين، لو فكّر آية الله العظمى... الشيرازي... كما يفكّر أولئك الناس [الذين لا يقاتلون من أجل الإسلام]، لما نشبت حرب في العراق... ولما استشهد كلّ أولئك المسلمين»[١٧].

وهكذا يلوح الواقع مجرّد حقل تمرين على تلك الصوفيّة العدميّة حيث لا يُحسب للحياة البشريّة حساب. ذاك أنّ الأخيرة لا تستمدّ معناها إلّا من كونها ميدان صراع دائم، بل، فوق هذا، يغدو المطلوب موتها والفناء في المحبوب الذي هو الإسلام والجمهوريّة الإسلاميّة. بلغة أخرى، نجدنا أمام خطوات ثلاث متلاحقة ومتكاملة، تبدأ بالانفصال عن واقع دنس وملوّث، وصولاً إلى بناء واقع موازٍ تحكمه مثالات الموت والشهادة ويُدعى الآخرون إلى العيش فيه، وأخيراً، يصار إلى التتويج بتمجيد هذا الواقع الموازي ومثالاته واعتباره الوحيد الموجود. وبما يشبه الهتاف – الشعار الفاشيّ الذي أطلقه في بدايات الحرب الأهليّة الإسبانيّة الجنرال الفرانكويّ والملكيّ جوزيه ميلّان أستراي «يحيا الموت» (*Viva La Muerte*)، أكّد الخميني، في ١٩٨٥–١٩٨٦، دافعاً أفكاره الموتيّة خطوة إلى الأمام، أنّ اليقظة الروحيّة الكاملة للإنسانيّة لا يمكن بلوغها إلّا عبر الموت. وهكذا فالانتكاسات الأخيرة لإيران في ساحة القتال لا تمثّل إلّا كسباً: «في بعض الأوقات تصبح المصيبة بركة... فتحت الضغط ترتفع الأرواح إلى العالم الأعلى... فلو كنّا نحن المسلمين... مثل أمم أخرى، نركض وراء الثراء والمكانة... أو نركض وراء الخبز والجنس، فإنّ الكثيرين كانوا ليُصابوا بخيبة الأمل. لكنّ الأمّة التي تذهب إلى الحرب في سبيل

الشهادة... أمّة كهذه بالكاد تستطيع أن تفكّر بشيء آخر. أمّا بالنسبة لاقتصادها، فهذا لا يهمّ. هذه المسائل تهمّ أولئك المرتبطين بالاقتصاد»[١٨].

التشاؤم والتفاؤل

فالخمينيّة كانت، بالتالي، ذروةً رومنطيقيّةً للتشاؤم التاريخيّ المصحوب بحبّ الموت وتمجيده، بحسب ما عبّر شعارها الشهير: «كلّ أرض كربلاء وكلّ يوم عاشوراء». وبدل العقل والتفكير كوسائل لتعقّل العالم والتفاعل معه، تحلّ «العاطفة» و«الإلهام» و«الحماسة» و«الحدس» و«القوّة» و«الإرادة» و«الفطرة»، وتعابير عرفتها الأدبيّات النازيّة، خصوصاً مع ألفرد روزنبرغ في «أسطورة القرن العشرين»، من نوع «أسطورة الروح» و«دِين الدم» و«الشرف القوميّ» بعد تعديلها إسلاميّاً وشيعيّاً. وفي هذا الطلب على الملحميّة، المفهوميّة كما البصريّة، يصار في صورة مستمرّة إلى تعظيم الخصم المهزوم، «إمبراطوريّة الشاه» و«الشيطان الأكبر»، تمهيداً وتسهيلاً لتعظيم الانتصار عليه «بالقبضات المشدودة وبالتكبير والتهليل والمظاهرات». فالثورة بالتالي «معجزة سياسيّة لا يوجد لها نظير في تاريخ الدنيا ولا في المنطقة ولا في أوروبا ولا في أميركا»، وفق تصوير شرارة للغتها السياسيّة. وقد انعكس هذا في نعت الإيرانيّين حربهم مع العراق بـ«الزلزلة»، كما سمّوا صواريخهم بـ«الرعب والرعد والزلزال والشهاب والأبابيل»[١٩]، تطلّباً منهم لإشباعٍ يصعب بلوغه دون استخدام الطاقة البصريّة والسمعيّة في حدّها الأقصى، فضلاً عن إقحام «العالم الآخر» أو «عالم الغيب» وإشاراته المفترضة في الواقع المُعاش.

لكنّ ما يُكسب التشاؤم التاريخيّ مسحة التفاؤل إنّما هو الوسيط المتمثّل في المهدويّة الشيعيّة التي تشبه الأفكار الألفيّة في المسيحيّة، وهي الفكرة التي لم تحتلّ، في الإسلام السنّيّ، موقعاً يُعتدّ به. فالحكّام السنّة كان لديهم ما يخشونه من انتشار تصوّرات مهدويّة يروّجها معارضون يتحدّون شرعيّة الحكّام، ولا سيّما أنّ الشيعة منهم يجزمون بأنّ المتحدّرين من عليّ بن أبي طالب، بوصفه الخليفة الشرعيّ الأوحد للنبيّ محمّد، هم وحدهم الورثة المقبولون للحكم والسلطة.

بيد أنّ المهدويّة، كملمَح مركزيّ في الشيعيّة، كان لا بدّ من تثويرها هي الأخرى، أي تسريع حركة التفاؤل التي تنطوي عليها. فهذا المعتقد غالباً ما حمل، لدى المؤمنين به، معنى سلبيّاً

مفاده انتظار قدوم المهديّ بصبر وسكينة في انتظار خلاص يأتي يوماً ما. وما توّجَهُ الخميني بتمرّده على هذا التقليد، كما احتضنه أسلافه في المرجعيّة الشيعيّة، إنّما ابتدأ مع علمنة الوعي الألفيّ والمهدويّ في العالم الحديث. هكذا، وبحسب إيلي كيدوري، باتت فكرة المهديّ أداة لنوع علمانيّ من السياسة يستخدمه أكثر المفكّرين المسلمين تأثيراً في الأزمنة الحديثة»، قاصداً جمال الدين الأفغاني[٢٠]. فالأخير، الذي اهتمّ الخميني بدرسه، كشف عن الاستعداد النضاليّ لدى المسلمين، علماً بـ«أن مهديَّ الأفغانيّ ليس الكائن المتفوّق كما هو في الإسكاتولوجيا الشيعيّة، إلّا أنّه مخلّص سياسيّ لا تشتمل ميّزاته على التحدّر من الإمام عليّ، بل على القدرة على إلهام الجماهير للعمل السياسيّ»[٢١]. فالمهدويّة الشيعيّة لم تعد مع الخميني أكثر استعجالاً فحسب، بل باتت أيضاً أشدّ تركيزاً وثقةً بالوجهة المحدّدة التي تتّجه إليها، والتي تبقى، في الوقت ذاته، أوثق صلة بالمقدّس وبتفوّقه على الأصعدة جميعاً.

وهنا يحضر تأثير آخر هو التنظيم اللينينيّ الذي رأت مارتن أنّه وجد ما يعزّزه في مفاهيم وتقاليد من داخل الإسلام نفسه. فبطرق عديدة، وبسهولة تفوق كثيراً ما يستدعيه التعامل مع أفكار الفرديّة الليبراليّة الغربيّة، دُمجت التصوّرات اللينينيّة في إطار الشريعة بوصفها «تشمل وتضمّ سائر أوجه الحياة»، كما بوصفها «ممرّاً مرسوماً بدقّة على المؤمن أن ينضوي فيه، في مصالحه كما في مصالح الجماعة». وهذا ما كان قد توسّله بطريقته، كلّ من المودودي والبنّا وقطب من خلال تراتُبيّة الطرق الصوفيّة[٢٢]. وكما في الشبه بين القطبيّة واللينينيّة، يلاحظ شرارة شبهاً موازياً يقوم بموجبه جسم العلماء الشيعة من الثورة ومن الحكومة الإسلاميّتين «مقام الحزب الطليعيّ من العمل اللينينيّ الستالينيّ ثم السوفياتيّ عامّة».

التحويل الرجعيّ للمجتمع

ويرصد الباحث الأميركيّ الإيرانيّ شاوول بخّاش، وآخرون، بعض أصول الثورة المضادّة وتعابيرها، ثقافيّاً وفكريّاً، كما قادتها الخمينيّة، وبعض المآلات التي أفضت إليها. وهنا سيكون من بالغ الصعوبة العثور على معنى إيجابيّ واحد للإسلام الخمينيّ أو للوطنيّة الإيرانيّة كما ينطوي عليها أو يقترحها. فهما، في آخر المطاف، خلاصة كراهيّات متعانقة ومتكاملة، للبهائيّين واليهود والأميركيّين والنساء والليبراليّين والماركسيّين والمثقّفين...

فمنذ بدايات الثورة، وإبّان «الثورة الثقافيّة» (١٩٧٩-١٩٨٣) حين أُقفلت الجامعات وطُهّر التعليم والثقافة من كلّ أثر غربيّ، أو ما افتُرض أنّه كذلك، رأى الخميني في المثقّفين «مصدر كلّ بلايانا»[٢٣]. وفي وقت مبكر، وفي موازاة احتجاز موظّفي السفارة الأميركيّة بطهران، وصفت الصحيفة الرسميّة لـ«الحزب الجمهوريّ الإسلاميّ» الليبراليّةَ بأنّها «جرّافة الكولونياليّة وباخرة الإمبرياليّة»[٢٤]. وكان أحد عناوين الصراع الدامي مع تنظيمي «مجاهدي الشعب» و«فدائيّي الشعب» فرز الإسلام وتطهيره من «أدران» الماركسيّة التي حملها الحزبان المعارضان. ومعروفٌ أنّ السلطات الإيرانيّة اعتقلت المهندس نور الدين كيانوري، الأمين العامّ للحزب الشيوعيّ (توده = جماهير)، كذلك حُلّ حزبه في ١٩٨٣ بتهمة التجسّس للاتّحاد السوفياتيّ. وقد سُجن كيانوري وحُكم بالسجن المؤبّد واضطُرّ إلى «الاعتراف»، على شاشة التلفزيون، بجاسوسيّته وإعلان تخلّيه عن ماركسيّته. وفي هذه الغضون خضع، هو وزوجته، للتعذيب إلى أن أطلق سراحه أواسط التسعينيّات ليبقى في الإقامة الجبريّة حيث قضى عام ١٩٩٩.

وتحتلّ الأقلّيّات والنساء، اللواتي دعاهنّ الخميني غير مرّة للبقاء في المنزل والاعتناء بالأسرة[٢٥]، موقعاً مميّزاً في كراهيّات الخمينيّة. ففي ١٩٦٢ قضت حكومة الشاه بانتخاب مجالس محلّيّة سُمح فيها للنساء، وللمرّة الأولى، بالتصويت، كما أُجيز القَسَم بـ«الكتاب المقدّس» لمن يتولّى المنصب، وهي عبارة بدا أنّها تتيح للمسيحيّين واليهود والزرادشتيّين، لا بل لـ«هراطقة» كالبهائيّين، أن يخدموا في تلك المجالس إلى جانب المسلمين. لكنّ الخميني أبرق إلى الحكومة قائلاً إنّ قانون المجلس «يهدّد القرآن والإسلام»، وإنّ واضعيه ربّما كانوا صهاينة «في زيّ بهائيّين»، وقد يستولون على الدولة والاقتصاد الإيرانيّين. وبدورها أذعنت الحكومة وعُلّق القانون»[٢٦].

وبشراسة انتقد الفقيه الإيرانيّ السلطة السياسيّة لأنّها «أتت بالنساء إلى المناصب. فانظروا كيف أنّ كلّ منصب احتلّته النساء بات مشلولاً (...) فإذا وصلت النساء إلى أيّة مؤسّسة فإنّ كلّ شيء سينقلب رأساً على عقب (...) إنّ بَلاط الحاكم الظالم يريد أن يمنح حقوقاً متساوية للنساء والرجال، وأن يدوس على مفاهيم القرآن والشريعة، وأن يأخذ الفتيات ذوات الـ١٨ عاماً إلى الخدمة العسكريّة الإجباريّة»[٢٧]. ثمّ في ١٩٧٨، وبعدما أُضرمت النار في سينما رِكس بمدينة عبدان، وقُتل ٤٧٧ شخصاً، كان أحد التنازلات التي قدّمتها السلطة إلى الجماعات الدينيّة، علّها تُخمد غضبها، إلغاء الوزارة المعنيّة بشؤون المرأة[٢٨].

ولم يقتصد الخميني، قبل ذاك، في إبداء رفضه قانونَ الإصلاح الزراعيّ الذي صدر في حزيران ١٩٦٠، حين كان ٥٦ بالمئة من الأرض في يد ١ بالمئة من السكّان[٢٩]، والذي تأخّر العمل به حتّى أواخر ١٩٦١. ولئن أتى القانون هذا وسط تعويل على تعزيز إنتاجيّة الاقتصاد وفتح الأبواب لتشكّل طبقة وسطى حديثة، فإنّه كان أيضاً بمثابة استجابة لضغوط إدارة جون كينيدي التي حاولت دفع الشاه إلى إعطاء الأولويّة للتقدّم الاقتصاديّ على حساب الأمن الذي يوفّره التسلّح، والتي لوّحت بالحدّ من المعونات إن لم يحصل ذلك. وكان أن خفّض القانون المذكور الحدّ الأقصى المسموح به للتملّك الزراعيّ، بما في ذلك أملاك المؤسّسات الدينيّة، فيما لم تتجاوب الحكومة مع مطالبة المرجع الدينيّ آية الله محمّد بهبهاني بإعفاء تلك المؤسّسات كلّيّاً من القانون.

والحقّ أنّ معظم رجال الدين الشيعة وقفوا مع الملّاكين الزراعيّين في معارضتهم إصلاحات الشاه. وفي لحظة من انقطاع التعاون بين المرجعيّة الدينيّة والسلطة السياسيّة، حذّر المرجعُ الأعلى آية الله حسين البوروجِردي الشاه، محرّماً نقل ملكيّة الأرض عبر الإصلاح الزراعيّ، لأنّ الإسلام يحمي الملكيّة الخاصّة، وحرّم بالتالي العيش والعمل والصلاة على هذه الأرض ذات الملكيّة المنقولة. ولئن توفّي البوروجِردي وسط هذه المعمعة، في آذار ١٩٦١، فهذا ما ترك أثرين اثنين: من جهة، شعر الشاه بالارتياح مشجّعاً على توحيد المرجعيّة في النجف بما يُبعد أعباءها عنه. ومن جهة أخرى، أحسّ الخميني بأنّ الفراغ في المرجعيّة يمنح راديكاليّي رجال الدين، وهو قائدهم، اليد العليا للمبادرة. وفي كانون الثاني ١٩٦٣ أخضع الشاه القانون، ومعه قوانين أخرى لمحو الأميّة وتأميم الغابات والمراعي، إلى الاستفتاء الشعبيّ. ولئن لم يشكّك شاوول بخّاش في وهميّة نسبة التأييد التي بلغت ٩٩,٩٩ بالمئة، فإنّه أقرّ بالشعبيّة الواسعة التي حظي بها الإصلاح الزراعيّ في الريف، وهذا، في رأيه، ما ردع رجال الدين الذين عارضوه عن إصدار الفتاوى بشأنه. غير أنّ إصرار الخميني على مقاومة الإصلاحات التقدّميّة، التي حدّ تأييدها الشعبيّ من ضرر صدورها الفوقيّ عن السلطة، ذهب بعيداً، خصوصاً وقد أضيفت إلى البرنامج الإصلاحيّ البنود المتعلّقة بالنساء وبالقَسَم. هكذا أدان البرنامجَ كلّه ودعا أنصاره إلى مقاطعة الاستفتاء على «الثورة البيضاء»، مؤكّداً أنّ الحكومة تخدم مصالح القوى الأجنبيّة وأميركا وإسرائيل واليهود[٣٠]. وإذ أجّج تلك المشاعر منحُ

الطاقم العسكريّ الأميركيّ في إيران حصانة ديبلوماسيّة، انفجرت انتفاضة الخميني الأولى التي انتهت بسجنه ثمّ نفيه.

لكنّ هذا الوعي الذي أشيرَ أعلاه إلى بعض تعبيراته إنّما يندمج في تصوّر الخميني للسياسة والحكم. فمنذ شبابه، حينما نشر كتابه «كشف الأسرار» (١٩٤٣-١٩٤٤)، مَوْضعَ الفقيه الإيرانيّ أفكاره داخل إطار النظريّات السياسيّة الإسلاميّة ابتداءً بالأفغاني. إلّا أنّ مناسبة هذا الكتاب، الذي لم يحظ بذاته بكبير اهتمام، تبقى، على ما يبدو، أهمّ ما فيه. فهو وُضع أساساً للدفاع عن علماء الدين ضدّ كتّاب تناولوهم بالنقد وتناولوا دورهم إبّان عهد رضا شاه، وخصوصاً كتاب «أسرار ألف سنة» لصاحبه علي أكبر حَكَمي زاده الذي اتّهم رجال الدين بإغراق السكّان في الخرافات الدينيّة من أجل إدامة سلطتهم عليهم، وبكونهم السبب الرئيس وراء تأخّر البلد. ويبدو أنّ ردّ الخميني لم يكن بعيداً عن مطالبته، من قبل حوزة قم وبعض البازاريّين، بأن يتولّى بنفسه هذه المهمّة[٣١].

بلغة أخرى، وفي تمهيد غير مقصود بالضرورة لما بات «ولاية الفقيه»، أطلّ الخميني على الحياة العامّة بوصفه ناطقاً بلسان رجال الدين، في لحظة بدأت تسجّل تراجع موقعهم وتعثّر حركتهم حيال مستجدّات الحياة الحديثة وتحدّياتها. وهو في مسيرته الدينيّة – السياسيّة اللاحقة، وكبطل نموذجيّ في إشهار الهجوم دفاعاً عن موقع دفاعيّ ومتراجع، لم يكتم بَرَمه بتقليد الاحتجاب عن السياسة إبّان غيبة الإمام الغائب، الذي كان هو السائد في المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة في إيران. هكذا تجمّعت عصارة مواقفه وأفكاره في كتابه «الحكومة الإسلاميّة» الذي نشره عام ١٩٧٠، وهو في الأصل محاضرات ألقيت على طلّاب الدين قبل عام واحد. فقد هاجم دستور ١٩٠٦ وتساءل عن علاقة بنوده بالإسلام، إذ الفارق الأساسيّ بين الحكومة الإسلاميّة والأنظمة الأخرى، أكانت مَلكيّة أم جمهوريّة، أنّ السلطة التشريعيّة ووضع القوانين يعودان، في ظلّ الحكومة الإسلاميّة، إلى الله وحده. وسوى الله ليس هناك من يملك الحقّ في أن يشرّع لأنّ ما من قانون سوى قانون المشرّع المقدّس. ويضجّ الكتاب بالكراهية لـ«استيراد القوانين الوضعيّة الأجنبيّة»، وبالدفاع عن السياسة في الإسلام، وعن أنّ الرسول كان سياسيّاً وبانياً لدولة، رافضاً فصل الدين عنها ومستنكراً فكرة أنّ الإسلام يفتقر إلى شروط الحكم. فإبّان غيبة الإمام المنتظر لا يجوز، ولا يمكن، أن تبقى أحكام الإسلام معطّلة، ولا سيّما أنّ

هناك ضرورات اقتصاديّة وحربيّة ضاغطة دائماً. أمّا شرطا ممارسة الحكم فـ«العلم بالقانون الإسلاميّ» و«العدالة»، ولهذا فإنّ «الفقهاء حكّام على الملوك، وعلى السلاطين أن يَصدروا في أعمالهم وأحكامهم عن الفقهاء الذين يكون السلاطين مجرّد عمّال لهم (...) [و] إذا نهض بأمر تشكيل الحكومة فقيهٌ عالم عادل، فإنّه يلي من أمور المجتمع ما كان يليه النبيّ». ولا يملك قارئ «الحكومة الإسلاميّة»، الذي صاغ نظريّةَ «ولاية الفقيه»، إلّا أن يتذكّر سيّد قطب لجهة التنديد التآمريّ بما ابتُليت به الحركة الإسلاميّة على يد اليهود والاستعمار والتبشير والاستشراق والإعلام، فضلاً عن توكيده أنّ التقدّم العلميّ لدول الغرب لا يلغي تخلّف الغربيّين في توفير السعادة للإنسان وفي نشر الفضائل الخُلقيّة ممّا يحتكره الإسلام وحده. وبالطبع، يعجّ الكتاب بالتعميمات البسيطة الرائجة في أجواء الإسلاميّين والقوميّين وجزء معتبر من اليساريّين عن دور الاستعمار في «تجزئتنا» و«نهبنا» و«تفتيت دولنا»[٣٢].

هكذا تُوّجت ثورة الخميني على التقليد الدينيّ الإيرانيّ في العزوف عن السياسة بالدعوة إلى حكم رجال الدين[٣٣]، ومن ثمّ، وللمرّة الأولى في تاريخ الإسلام، بإقامة ما يعادل الكنيسة الحاكمة وطبقة الحكّام الكهنة. أمّا بقياس الإيديولوجيّات الحديثة، فبات الفقيه ورجال الدين هم «الطليعة» التي، وفق القاموس اللينينيّ، تملك الوعي الذي لا تملكه الجماهير وتنقله إليهم.

وفي الأحوال كافّة، ضجّت هذه الوجهة الجديدة بالارتداد عمّا صنعته الثورة الدستوريّة قبل سبعين سنة حين فرضت دستور ١٩٠٦[٣٤]، علماً بأنّ هذا الأخير، الذي حظي بكراهية الخميني، نادراً ما عُمل به في تلك السنوات السبعين[٣٥]. لكنْ مثلما اندرجت الإخوانيّة في التيّار الارتداديّ الذي نجم عن إلغاء الخلافة، وكانت قضيّة علي عبد الرازق من ثماره، جاءت نظريّة «ولاية الفقيه» الخمينيّة ردّاً مزدوجاً على التقليد الدستوريّ في النطاق الوطنيّ وعلى تقليد الانكفاء عن السياسة في المؤسّسة الدينيّة. على أنّ النزعة الارتداديّة والماضويّة التي مثّلتها الخمينيّة اشتغلت، أبعد من ذلك، على نطاق إقليميّ أيضاً. فهي، في المنطقة، وبالاستفادة من أوجه القصور والتشوّه في تجربتي أتاتورك والسادات، مثّلت ردّاً على علمانيّة الأوّل وعلى التوجّه السلميّ للثاني، دون أن تثيرها أو تستهلك أيّاً من جهودها استبداديّةُ الزعيمين الراحلين. وإذا صحّ أنّ البلشفيّة الشيوعيّة جدّدت الإمبراطوريّة القيصريّة الروسيّة بقالب شيوعيّ، صحّ أيضاً أنّ الخمينيّة جدّدت الإمبراطوريّة الشاهنشاهيّة الإيرانيّة بقالب إسلاميّ، على ما دلّ تمسّكها

بالجزر الخليجيّة الثلاث التي احتلّها الشاه في ١٩٧١، قبل أن توسّع نشاطها التدخّليّ، مع مطالع القرن الحادي والعشرين، إلى العراق ثمّ إلى سورية ولبنان وفلسطين والبحرين واليمن.

وفي الحالات هذه جميعاً يجوز القول إنّ الحالة الخمينيّة كانت شديدة التماسك في انسجامها مع معارضة العالم الحديث. فهي كانت الردّ على الحداثة السياسيّة، أتمثّلت في الدولة – الأمّة أم في مبدأي الإرادة الشعبيّة وفصل الدين عن الدولة. وهي، بما امتلكته من طاقة نفطيّة وقوّة عسكريّة وجهاز سلطة مركزيّ، سلّحت الانبعاث الماضويّ والرومنطيقيّ بقوّة غير مسبوقة[٣٦].

«حزب الله» اللبنانيّ

منذ ولادته في ١٩٨٢[٣٧]، جاء «حزب الله» اللبنانيّ على صورة «ولاية الفقيه» ومثالها، لجهة تأسيسه من قبل رجال دين يتولّون هم أنفسهم قيادته وصنع قراره. ولئن استدعى تطوّر كهذا وجود حدث في ضخامة الغزو الإسرائيليّ للبنان في العام ذاته، فإنّه مثّل ارتداداً عمّا سبق أن آلت إليه أحوال المؤسّسة الدينيّة الشيعيّة، حتّى ليجوز القول إنّ مقاومة الإسرائيليّين وبعث سلطة رجال الدين كانا وجهين للعملة ذاتها. وفي هذه التجربة ما يقدّم، مرّة أخرى، عيّنة لافتة عن تجاوُر «الوطنيّ»، في معظم التجارب السياسيّة للمشرق العربيّ، و«الرجعيّ» الذي يسعى إلى استنقاذ أو إحياء قوى ومؤسّسات هدّدتْها الحداثة ودفعت بها إلى الانكفاء. فمنذ أواخر القرن التاسع عشر كان قد بدأ ما يسمّيه شرارة «أفول علم الدين وعلمائه» و«نضوب المشيخة» في البيئة الشيعيّة، وكان من علامات ذاك التحوّل، فضلاً عن نقص أعداد دارسي الدين، توقّف أبناء رجال الدين عن سلوك الطريق التي سلكها آباؤهم. هكذا تراجع الإقبال على الدراسة في مدينة النجف بالعراق، حيث راحت تتعاظم «الهوّة» بين الحياة والدراسة فيها وبين «الحياة العاديّة والسويّة»، كما تنامى بَرَم الشبّان بلغة القدامى فيما كانت تتوسّع الدوائر الحديثة الجاذبة لهم في الصحافة والأحزاب والنشاطين الثقافيّ والسياسيّ، وهذا فضلاً عن صعوبات تأمين أكلاف السفر إلى المدينة الدينيّة العراقيّة. وقد شهدت أواخر الخمسينيّات إحدى ذرى الضمور هذا باستجلاب موسى الصدر، الإيرانيّ المولد، من إيران، كي يتولّى المهامّ الدينيّة والطائفيّة التي كان يتولاّها في مدينة صور المرجع الشيعيّ عبد الحسين شرف الدين.

وجاءت ارتداديّة «حزب الله»، في مناخ الثورة الخمينيّة، متشدّدة ومحتقنة، وفي الآن نفسه واثقة متباهية. فلم تكن دعوته إلى إقامة «جمهوريّة إسلاميّة» في لبنان غير دليل على مدى تُخمته الذاتيّة، ومن ثمّ مدى انفصاله عن الواقع الوطنيّ الذي وُلد فيه، والمميَّز بتعدّديّة حدٌّ أقصى تعبّر عنها ثقافات فرعيّة كثيرة لطوائف اللبنانيّين. وهو لئن تخلّى لاحقاً عن تلك الدعوة، وما رافقها من ممارسات متشدّدة في الأخلاق والمظهر، ولا سيّما في ما خصّ النساء والفتيات[٣٨]، بقي تشديده على المقاومة، بوصفها علّة وجوده، استئنافاً لذاك الانفصال وضلوعاً في نفي التسوية التي يُرتهن بوجودها بقاءُ بلد كلبنان واستمراره. وفي ظلّ جدول أولويّات كهذا، لم يكن لمشاركة الحزب في الحياة السياسيّة والانتخابيّة ابتداءً بـ١٩٩٢ أيّ أثر ملحوظ على تركيبته وتوجّهاته، كذلك لم يترك انتخاب نوّاب له إلى البرلمان أيّ أثر يُذكَر على التشريع البرلمانيّ.

لقد ورث «حزب الله»، في ما ورثه، مركزيّة الموت الخمينيّة وطوّرها في مختبر حربه مع إسرائيل التي سبقت نشأته بقليل. فـ«العمليّات الاستشهاديّة» على أنواعها كانت الشكل الأبرز لتأثيره في الواقع السياسيّ، إلّا أنّها، فوق هذا وقبله، الشكل الأبرز في تعرّف الحزب إلى ذاته وتعريفه بها. فوفق تقاليده وأدبيّاته، يلوح الاحتفال الأبلغ، والأعمق وقعاً، والأقوى تعبئة واستنهاضاً، بحسب شرارة، ذاك الاحتفال «بدفن الشهيد، أو بذكرى أسبوعه، أو بالذكرى السنويّة لشهادته»[٣٩]. وبالتالي تمثّل صور الجثث والجثامين وسِيَر أصحابها أهمّ الموادّ التي تضمّها بارافِرناليا «حزب الله». هكذا يسود، في وعي الحزب وفي أدبيّاته، تقريب مدهش للميّت من الحيّ، وللحيّ من الميّت. ذاك أنّ الشهيد «حيّ» و«خالد»، فيما على الحيّ، وهو مرشّح دائم للشهادة، أن يصبر ويتحمّل ويعاني في هذه الغضون، أي أن يعيش في حياته قسطاً من الموت، أو يجعل الحياة نفسها تقسيطاً للموت[٤٠]. وكان للثقافة الخمينيّة أن أدخلت «الأموات في مجتمع الأحياء على نحو غير مسبوق»، وهو ما لم تعرفه الحركات الإسلاميّة السنّيّة، فيما تجلوه ممارسات يوميّة شتّى مسنودة بالقناعات المستجدّة. فهي إذاً عمليّة يتوسّطها بالضرورة، وعلى نحو دائم، عالم الرؤى والغيب. فالشهيد «يتنقّل بين اليقظة والرؤيا، وبين الحياة والموت، وبين الماضي والمستقبل»، كما أنّ حلقات الشهداء «تشدّ الدنيا إلى الآخرة والآخرة إلى الدنيا»[٤١].

وكما الآخرة حاضرة بقوّة فالدنيا «مذمومة بالقوّة نفسها». فهي، وفق أدبيّات الحزب، «الجيفة» و«الحطام» و«الوحل»، و«العالم الذي يدنّسه وينجّسه اليهود (من شعارات خميني

ليوم القدس) وتملأه أميركا رجساً وضلالاً، ولا تقوم قيامة للحالة الجهاديّة إلّا بالمفاصلة بين أصحابها ومجاهديها وبين الدنيا والعالم هذين. وفي قراءة السِّيَر الرسميّة - الحزبيّة لـ«الشهداء الأحياء» هؤلاء، يُلاحَظ أنّ واحدهم «لا يمتّ الى هذا العالم الهيولانيّ الشيطانيّ والأميركيّ إلّا بجسده. أمّا نفسه فباشرت الصعود إلى الملأ الأعلى والحور العين». أمّا بعض الأمارات على ذلك، فعشق الشهادة ومعرفة الشهيد الحيّ غالباً دنوَّ أجله، وترفّعه عن الدناءة التي منها الدنيا «لغةً وشهواتٍ». وهذا ما أجاز للأدبيّات الحزبيّة استخدام تعبير «الشهيد السعيد» حيث لا تتأتّى السعادة إلّا من الترفّع عن دنيا كهذه عبر موتٍ أو استشهادٍ ينقل صاحبه إلى الجنّة.

غير أنّ رومنطيقيّة هذه الصور، المفعمة بالعداء للحياة وللواقع، لا تُعفي من نظرة أخرى إلى «السعادة» توفّرها أطنان من تجارب الألم الإنسانيّ الحقيقيّة. ذاك أنّ الموت والحياة لا يتمازجان فعليّاً، وبعيداً عن السرديّة المسحورة لـ «حزب الله»، كما يفعلان تحت وطأة تعذيب يُنزله سجّان بسجينه. فالقسوة القصوى هي ما يقرّب مَن يتعرّض لها من حافة الموت، أو يُشعره بأنّ الموت «قادم بعد قليل»، بل قد يجعل الموت موضوعاً للتمنّي. و«نعرف من الدراسات القليلة الموجودة عن عمليّات التعذيب»، كما يكتب كنعان مكيّة، «أنّ هذه الحالة تنتهي عادةً بأصوات بدائيّة تصدر عن المُعذَّبين، لا تمتّ إلى الكلام أو اللغة بصلة. جذور هذه الأصوات ترجع إلى أصولنا البيولوجيّة قبل اختراع اللغة وسيلةً للتفاهم وبناء العلاقات بين أفراد الجنس البشريّ، أي أنّها تدلّ على تخلّينا عن كلّ الظواهر المدنيّة بفعل القسوة»[٤٢].

فإذا قبلنا هذا المبدأ أمكننا أن نستنتج أنّ عقائديّةً من هذا النمط الفائض، كما ينشره «حزب الله»، تستجلب على صاحبها تعذيباً من نوع آخر هو العيش الدائم في حالة من البرزخ (الليمبو)، حيث التوزّع بين الحياة والموت، وحيث العجز، تالياً، عن التكيّف مع عالم حديث تسوده القوانين والمؤسّسات وكيان الدولة الحقوقيّ، وعن تأوّله وتعقّله والتموضع الذاتيّ فيه بالتالي.

يمتدّ ذلك إلى خليط من الالتباس والحيرة حيال أشياء العالم وما تمخّض عنه من معانٍ ودلالات، بحيث يُصدر من التبست عليه الأمور أصواتاً غير مفهومة تبعاً لواقع محدّد أو وقائع ملموسة. فرغم إطاحة الشاه في إيران، والانتصارات التي ينسبون إلى أنفسهم تحقيقها، لا يزال الخمينيّون، الإيرانيّون كما اللبنانيّون، «مُستضعَفين». هكذا تبقى «السلطة غيرهم، والسلطان

(وفقهاؤه) غيرهم، والدولة غيرهم، والقتل غيرهم، والحرب غيرهم»، وفق شرارة. وهذه الخارجيّة المطلقة، فضلاً عن أنّها تحدّ من القدرة على مساءلتهم، تعزّز وجهاً رومنطيقيّاً جذّاباً ومحبوباً عند قطاعات معتبرة من السكّان.

يضاعف امتناعَ التعريف القاطع نوعٌ من زئبقيّة سوسيولوجيّة، إذا جاز التعبير، تلازمُ العديد من حركات نضاليّة مماثلة. فالهجرات المتعاظمة من الأرياف في العقود الأخيرة، وإقامة المهاجرين في مساحات منفصلة تبعاً لانقسامات الماضي الذي خلّفوه في قراهم وروابطهم الأهليّة، كلّ هذا يرتّب حنيناً إلى الريف المفقود يعقّد عمليّة الاندراج في المدينة، أو يحوّلها عمليّة مسكونة بالعدوان عليها، بقدر ما يزيد الحاجة إلى تقبّل أيّ رابط إيديولوجيّ ونضاليّ مُستجدّ يوحي القدرة على توحيد الجماعات المهاجرة وتوفير اللحمة التي تتغلّب بها على انعدام أيّة صلة سابقة تجمع بينها. وهذا الامتزاج بين الضياع والحنين، وسط تجمّعات سكنيّة مُستحدَثة، يفاقم الاستكانة الإنسانيّة وقوّة السلب الممثّلة في أدوار موكلة إلى الطبيعة الأولى والمعجزات التكوينيّة والمؤسِّسة. فالطبيعة في تظاهراتها القويّة والباهرة كثيراً ما تتولّى نقل خبر الشهادة لأهل الشهيد، كأنْ يقول أب عن تلقّيه خبر مصرع نجله: «لمحت نوراً يضيء الغرفة وكأنّه يُعلمني أنّه قد استشهد»، أو أن «يشاهد» زائر للأضرحة الحبَّ الذي «تكنّه الأرض والأطفال وجداول المياه وشجيرات النخيل للإمام». ولا تخلو «تجارب» كهذه من استعادة حالات في عدادها شفاء الخميني لأعمى فقد عينيه ويئس الطبّ من شفائه، ومن شهيد على الجبهة العراقيّة – الإيرانيّة يروي كيف استقبلته الحور العين. ودائماً تسند الخرافة نفسها إلى قرار يصدر عن الغيب لا يمكن تَبيّنه ولا يستطيع العقل الإنسانيّ أن يغيّره أو يعدّل فيه.

ولا يفعل خلوّ مفهوم «التحرير»، بحسب تأويل «حزب الله» وأدبيّاته، من أيّ مضمون اجتماعيّ أو مستقبليّ، سوى التشديد على «الأرض» كمعطى ماهويّ محض قائم بذاته ومستقلّ بها. وهذا ما يجعل «تحرير الأرض» عملاً عضليّاً ضيّقاً يُغني عن التفكّر في الإنسان وفي أنظمة حياته، وعن المستقبل كشبكة من الأسئلة والتحدّيات. بيد أنّ الوحدة الصلبة الوحيدة في هذا التشكّل تبقى نظام القرابة بدائرتيه، العائليّة الصغرى والطائفيّة الموسّعة، وهو ما يسهر عليه الحزب، كتنظيم دينيّ وطائفيّ في آن واحد. فهو يسعى مثلاً إلى استقطاب العائلة كلّها، بجميع

أفرادها، إليه، مؤكّداً بذلك، من دون أيّة مواربة «حداثيّة»، موقع الأسرة كأساس للاجتماع الإسلاميّ الشيعيّ المرجوّ ومصدر أساسيّ من مصادر معنى الأرض وهويّتها.

روافد أخرى للخرافة

وعلى مدى عقود لازمتها الحروب والمعارك والمواجهات، وتعاظمت بنتيجتها الحاجة إلى أساطير ورموز تعزّز التضحيات التي تتطلّبها التحدّيات تلك، تضافرت العوامل المحلّيّة والإيرانيّة التي تؤدّي هذه المهمّة، مُغذّيةً المادّة الخرافيّة الأمّ، ومُكسبةً اللوحة الرومنطيقيّة الأصليّة مزيداً من الابتذال والرثاثة.

وربّما كان من أبرز ما تمّ على هذا الصعيد خلق وجه وطنيّ مؤسْطَر لقادة «العصابات» الجنوبيّة والشيعيّة، كصادق حمزة وأدهم خنجر، ممّن نشطوا في عشرينيّات القرن العشرين مقاومةً للفرنسيّين ونهباً للقرى المسيحيّة. وكان لتلك الأسطرة أن اضطُرّت «حركة أمل» الشيعيّة إلى المنافسة على الأرض ذاتها، آملةً الظفر بحصّة من تمثيل «تاريخ» الجماعة الطائفيّة. لكنّ قادة «العصابات» هؤلاء بحاجة إلى إعمال الفرز فيهم لتحريرهم من الحقيقة التاريخيّة وتأهيلهم تالياً لأداء الدور المنوط بهم. فهم، بحسب شرارة، ذوو وجهين: «وجه البدويّ أو شبه البدويّ المغير على الماشية والدجاج، والقاتل إذا ما افتُضح أمره وهو يهرب، ووجه البطل العربيّ المتصدّي على فرسه للأجنبيّ المحتلّ واليهوديّ المغتصب والمسيحي المداهن و«الانعزاليّ»». وبالطبع فإنّ ما يتأدّى عن الفرز هو بالضرورة ترجيح «كفّة البطل العربيّ» بدون أن «يُحسب حساب لوجه البدويّ السارق»[٤٣]. فالروبنهوديّة المرسومة هي، بالتالي، «وطنيّة» و«قوميّة» و«إسلاميّة» معاً، وهي تعزّز «الذات» التي يعبّر عنها «حزب الله» كما تزوّدها التأصيل التاريخيّ الذي يُحيلها استئنافاً لجوهر جوهريّ كامن في هذه «الذات» المقاومة. وسيكون من شروط ذلك تبرئتها الكاملة من أصولها الفعليّة ومن ممارساتها حيال جماعة أهليّة أخرى، وتنقيتها خصوصاً من محدوديّة حجمها وطاقتها ومن الأفكار الهشّة، أو الرثّة، التي تحملها.

وكان المؤرّخ البريطانيّ إريك هوبسباوم الذي درس ظاهرة قطّاع الطرق ورجال العصابات في عدد من بلدان العالم، نازعاً التسحير عنها، قد استنتج، في ما استنتجه، أنّه في حدود امتلاك

قطّاع الطرق لـ «برنامج»، فهذا سيكون الدفاع عن النظام التقليديّ للأشياء أو استعادته «كما ينبغي أن يكون»، وهو ما يعني في المجتمعات التقليديّة استعادة ما كان يُظَنّ أنّه وُجد في ماضٍ ما فعليّ أو أسطوريّ. ورغم تمييزات هوبسباوم بين «قاطع الطرق الاجتماعيّ» الذي قد يتحوّل إلى ثوريّ، و«قاطع الطرق الإجراميّ»، يبقى أنّ قطّاع الطرق، في أحسن أحوالهم، «غير قادرين على تقديم بديل فعليّ للفلاّحين». فوق هذا فموقعهم «يحدّ من طاقتهم الثوريّة» لأنّه غامض سياسيّاً بين رجال السلطة والفقراء، ولأنّهم، حتّى لو كانوا رجالاً في خدمة الشعب، يحتقرون الضعفاء والسلبيّين، فضلاً عن كونهم قوّةً تعمل في الأزمنة العاديّة من داخل البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة القائمة أو على هوامشها، ولا تعمل ضدّها. لذلك فإنّ مساهمتهم في الثورات الحديثة كانت «غامضة ومشكوكاً فيها وقصيرة»[٤٤].

ومثلما يُزال الغموض والشكّ عن سِيَر قادة «العصابات» كما يرويها «حزب الله»، يُزال كلّ ما قد يبدو شائبة أو نقصاً عن سِيَر المقاومين الحزبيّين. فهم، في حياتهم، كانوا من طينة ملحميّة لا يقربها الضعف أو الخوف أو التردّد أو ازدواج المشاعر ممّا ينتاب البشر في لحظات مفصليّة حرجة.

لكنّ مساهمةً أهمّ على هذا النطاق وفدت، كالعادة، من إيران، وهي لم تصدر عن إعادة كتابة التاريخ كممارسة إيديولوجيّة حديثة، بل صدرت عن سويّة أشدّ أوّليّة وأكثر تقبّلاً لـ «تاريخ» ما قبل كتابيّ بمعنى من المعاني. فقد كان من ثمار المبالغة الخرافيّة الإيرانيّة، التي أشيرَ قبلاً إلى بعض أشكالها، إعادة الاعتبار، ابتداءً بأواخر الثمانينيّات، لأعمال آية الله محمّد باقر المجلسي الفقهيّة. والمجلسي، مؤلّف «بحار الأنوار»، هو الذي عاش في القرن السابع عشر، إبّان العهد الصفويّ، وتغذّت على آرائه سرديّات الإعجاز والمعجزات. هكذا بدا طبيعيّاً أن يُعاد إحياء تقليده، الذي سبق لعلي شريعتي أن كتب مطوّلاً في نقضه وتسخيفه، بعدما أنعشت الحربُ مع العراق الخوارقَ والأئمة واستحضرتهم بغزارة إلى ساحات القتال. وكان قد طرأ شيء مشابه عند «حزب الله» الذي استحضرهم أيضاً كأدواتٍ سياسيّة لتعبئة القطاعات الأبسط والأقلّ تعلّماً من جمهوره.

والمجلسي كان مَن ربط الأئمة بالمَلَكيّة الإيرانيّة ربطاً محكماً، بانياً على ما روي عن زواج الحسين بن علي من شهربانو شاه زنان، ابنة يزدجرد الثالث، آخر ملوك الساسانيّين، ومحوّلاً الموقف السلبيّ لدى الشيعة من عمر بن الخطّاب إلى همزة وصل تصل الفارسيّة بالشيعيّة. ذاك أنّ الخليفة الراشديّ

الثاني، الذي فُتحت فارس في عهده، كان هو نفسه، وفق الرواية نفسها، خصماً لعليّ بن أبي طالب. إلى ذلك، مثّل المجلسي ارتداداً عن جهود فقهيّة مستنيرة للشيخ المفيد وللشريف المرتضى اللذين حاولا، في القرنين العاشر والحادي عشر، تطهير الفقه من نسبة الخوارق إلى الأئمة. لكنْ بعد ستّة قرون ارتدّ المجلسي عن الأعمال السابقة ليؤسّس التقليد الخرافيّ الشعبيّ في الفقه الشيعيّ ويصلّبه، موزّعاً أفعال الإعجاز على الأئمة والحكّام. وقد سكّ شريعتي تعبير «التشيّع الصفويّ» كنقيض لـ«التشيّع العلويّ»، ساخراً من المجلسي بوصفه الإمام الثالث عشر المزعوم.

ولأنّه عاصر خمسة شاهات صفويّين، يوم كان من الصعب على عامّة الفرس قراءة النصوص العربيّة الجدّيّة التي انتقلت من جنوب لبنان إلى إيران، باتت المجلسيّة، المدعومة من السلطة، أشبه بثقافة شعبيّة ودينيّة على السواء. ولئن استطاعت المراكز الشيعيّة في النجف وقم إضعافها وإضعاف تأثيراتها في القرن التاسع عشر، فقد استعادت ازدهارها مع الشاهين رضا ومحمّد رضا بهلوي، على رغم ادّعاءاتهما «الحضاريّة» والتغريبيّة، ثمّ خصوصاً بعد الثورة، مع رئاسة محمود أحمدي نجاد (٢٠٠٥ - ٢٠١٣) المتأثّر بآية الله محمّد تقي مصباح يزدي، المتأثّر بدوره بتعاليم المجلسي. وهذا الانبعاث، الذي عكس تحوّلاً في إيران باتّجاه مزيد من التزمّت الذي قلّص أحجام تيّارات أخرى كالتي مثّلها محمّد خاتمي أو مير حسين موسوي، إنّما انعكس بقوّة على لبنان عبر «حزب الله». هكذا راح الأخير يروّج ويضخّم خرافة «الكرامات»، أي البركات الإعجازيّة، وأهمّها طبعاً كرامات رؤية الإمام الغائب والخميني الذي تُرسم له صورة تجعله يتاخم الأنبياء والمعصومين. والمقارنات، هنا، لا تجري فقط قياساً بمعجزات حدثت في حروب سابقة خاضها الأنبياء والرسل، بل يجري التوسّل أيضاً بأدوات غير إنسانيّة، كالطبيعة والأشياء[٤٥]. وحين يأخذ «حزب الله» بتعاليم المجلسي، على ما يوحي انتشار كتبه في مناطق سيطرة الحزب، فهذا ما يضاعف الحدّة الخرافيّة التي يمثّلها ويمعن في تكريسها، مثلما يضاعف انفصال الحزب عن عموم الوضع اللبنانيّ.

بين الحديث والأهليّ

لقد أشير قبلاً إلى الفارق بين الأهليّ والحديث في ما خصّ العلاقة بين الأصوليّتين الراديكاليّتين السنيّة والشيعيّة، حيث تتقاطعان في ما هو حديث ومؤدلج، لكنّهما من زاوية التمثيل الدينيّ

و/ أو الطائفيّ، تنهلان من مصادر لا يتّصل واحدها بالآخر، وإذا اتّصلَ فعبر عداوة مقنّعة ومداورة. وتدلّ العلاقة بين «حزب الله»، أو ما قبل بداياته، وبين المقاومة الفلسطينيّة على هذين الحدّين وعلى سيرورة افتراقهما الذي تطوّر في موازاة احتدام مسألة الهويّة، فيما جاء الاحتدام هذا مصحوباً بالحرب العراقيّة - الإيرانيّة التي عاملها كثيرون من محلّليها بوصفها حرباً سنّيّة - شيعيّة. فكما هو معروف، وفد إلى الحزب من حركة «فتح» الفلسطينيّة كثيرون من قادته اللاحقين، في عدادهم قائده العسكريّ الأشهر عماد مغنيّة[٤٦]. وقد ذهب الكاتب الأميركيّ كاي بيرد في السيرة التي وضعها عن ضابط «وكالة المخابرات المركزيّة» روبرت أيميس، الذي قضى في تفجير السفارة الأميركيّة في بيروت، عام ١٩٨٣، إلى أنّ القياديّ في «فتح» أبو حسن سلامة إنّما جاء بمغنيّة الشابّ إلى الدائرة الضيّقة التي تولّت أمن ياسر عرفات وحراسته في أيّامه الأخيرة في بيروت[٤٧].

وبدورها استقبلت المعسكرات الفلسطينيّة في لبنان ودرّبت أعداداً ينتمون إلى حركات شيعيّة نضاليّة، إيرانيّة في عهد الشاه وعراقيّة في عهد صدّام حسين. ويسمّي دارس «حزب الله» الأميركيّ أوغَستُس ريتشارد نورتون من هؤلاء «الكثيرين» محسن رفيق دوست الذي أصبح قائد «الباسدران» أو «الحرس الثوريّ»، والذي تدرّب في المخيّمات الفلسطينيّة في البقاع[٤٨]. وحتّى ١٩٧٦ كانت حركة «فتح» قد درّبت، بحسب شرارة، ما لا يقلّ عن ٧٠٠ عضو من «حزب الدعوة الإسلاميّة» العراقيّ. وجاء الاحتفال الشهير بياسر عرفات في إيران، بعد أسابيع على وصول الخميني إلى طهران في شباط ١٩٧٩، ومن ثمّ تسليم منظّمة التحرير الفلسطينيّة مفاتيح السفارة الإسرائيليّة، برهاناً على اصطفاف واحد وحميم حيال المسائل السياسيّة والإقليميّة المطروحة في المنطقة.

فما بات يُعرف بـ «حزب الله» لا يقتصر، رغم إيرانيّة تصنيعه، على كونه مجرّد طارئ إيرانيّ على التقاليد النضاليّة المحلّيّة، القوميّ العربيّ منها والفلسطينيّ، كما ترسّخت إبّان الحرب الباردة. فذاك الدور الموازي للدولة والمعطّل لها، والمنشّط للانقسامات الأهليّة في المجتمع، والذي يحوّل لبنان ساحةً مُتاحة لأيّ استخدام كان، هو بالضبط ما ورثه الحزب عن المقاومة الفلسطينيّة. وهو إنّما مارس ذاك الموروث بكفاءة وفعاليّة أعلى كثيراً هيّأه لهما الغطاء الذي توفّره لبنانيّته في زمن يخضع فيه جزء من لبنان لاحتلال إسرائيليّ، فضلاً عن تدفّق المعونات

السخيّة الإيرانيّة والسوريّة عليه. أمّا مناهضة أميركا التي جعلها الخميني «شيطاناً أكبر»، خاصّاً الاتّحاد السوفياتيّ والشيوعيّة بمرتبة «الشيطان الأصغر»، فهذا بدوره ذو جذور متينة في الأدبيّات الراديكاليّة العربيّة عموماً والفلسطينيّة خصوصاً.

لكنْ إذا انتهت عند هذا الحدّ الشراكة في موقف سياسيّ و/ أو إيديولوجيّ، رومنطيقيّ وجانح إلى العدميّة، فعند هذا الحدّ أيضاً يبدأ الصراع المحكوم بمقدّماته الأهليّة. ذاك أنّ المقاومة الفلسطينيّة، وخصوصاً «فتح» بوصفها أهمّ تنظيماتها وأكبرها ، ما لبثت أن وقفت إلى جانب العراق في حربه مع إيران. أمّا «حزب الله»، فهو الذي تولّى الاستئصال السياسيّ، المرفق ببعض عمليّات الاجتثاث الماديّ، للقوى الحزبيّة الداعمة للمقاومة الفلسطينيّة في لبنان، بعدما كان الجيش السوريّ و«حركة أمل» قد تولّيا الإجهاز على ما بقي من قوّة عسكريّة للمقاومة الفلسطينيّة بعد الضربة الإسرائيليّة في ١٩٨٢. وإذا صحّ أنّ الحزب تعاطف، إبّان «حرب المخيّمات» في لبنان (١٩٨٥-١٩٨٨)، مع المقاتلين الفلسطينيّين، ضدّاً على مقاتلين شيعة من «حركة أمل»، فهذا ما ترافق مع صراع حادّ ما لبث أن انفجر حرباً بينه وبين «أمل» نفسها، فيما لم تكن العلاقة الإيرانيّة - السوريّة في لبنان قد استقرّت على صيغة واضحة ونهائيّة. وإذ تعاظم التنافر، تزايدت تعبيراته سنةً بعد أخرى، وتزايد معها العنف الملازم لها. ففي وقت لاحق، اتّهمت المحكمة الدوليّة الخاصّة بلبنان عناصر من الحزب باغتيال رئيس الحكومة السابق والزعيم السنّيّ رفيق الحريري عام ٢٠٠٥. ثمّ جاءت حرب ٢٠٠٦ التي سبّبها خطف الحزب جنديّين إسرائيليّين لتحوّل الأنظار عن الأجندة السياسيّة الجديدة المناهضة للمقاومة التي أكّدت نتائجُ انتخابات ٢٠٠٥ العامّة شعبيّتها، ولا سيّما في البيئة السنيّة. وكان اجتياح «حزب الله» وحلفائه بيروت عام ٢٠٠٨ التتويج الأشدّ رعونة للوجهة الطائفيّة هذه. لكنّ المحطّة الأكبر على هذه الطريق تمثّلت بتدخّل الحزب في الحرب السوريّة، الذي بدأ خريف ٢٠١٣، دعماً للرئيس بشّار الأسد في مواجهة أكثريّة شعبيّة وسنّيّة معارضة لبقائه في السلطة[٤٩].

ونتيجةً لهذا الدور، أكّد الحزب بُعداً آخر من أبعاده التكوينيّة، هو أنّه آلة حربيّة للتوظيف الإيرانيّ، وهو ما تولّى نزاعُه مع إسرائيل التستّر عليه وتبييضه. ذاك أنّ إجماعاً عربيّاً واسعاً حول الحزب أملى، لزمن طويل نسبيّاً، قراءة أفعاله انطلاقاً من «وطنيّته»

و«قوميّته» و«مناهضته للإمبرياليّة»، أي قراءةً إيديولوجيّة خادعة بالتالي. لكنّ ما بدا كشفاً متأخّراً، كانت بداياته ساطعة منذ بدايات «حزب الله» نفسه، وهو ما لم يحجبه إلّا الوعي الرومنطيقيّ المهجوس بالصراع القوميّ والمسحور بالقدرات الذاتيّة في «مكافحة الإمبرياليّة والصهيونيّة». فمنذ ١٩٨٣، وإبّان احتدام الحرب العراقيّة - الإيرانيّة، برهن الحزب، بتفجيره السفارتين الأميركيّة والفرنسيّة في بيروت، أنّه امتداد للجهد الإيرانيّ، الحربيّ والسياسيّ على السواء، وهو ما كان يبلغ ذروته مع أعمال خطف الرعايا الأجانب في لبنان بين ١٩٨٢ وأوائل التسعينيّات.

«حزب الدعوة الإسلاميّة»

على أنّ النضاليّة الإسلاميّة الشيعيّة عرفت في «حزب الدعوة الإسلاميّة» العراقيّ تجربة سابقة على «حزب الله» اللبنانيّ، بل على الثورة الإيرانيّة نفسها، وإن تلتْ تجاربَ إسلاميّة نضاليّة في إيران كالتي عبّر عنها كاشاني ونوّاب صفوي. وتتعدّد الروايات التي يتناقلها بعض أعضاء الحزب الأوائل عن موعد التأسيس، وإن كانت ترجّح فترة ١٩٥٧ - ١٩٥٩[٥٠]. وينقل الكاتب العراقيّ علي المؤمن عن أحد المؤسّسين، محمّد مهدي الحكيم، أنّ القضيّة الأولى التي نوقشت قبل التأسيس، كانت «مشروعيّة قيام الحكومة الإسلاميّة في عصر الغيبة». ولأجل التغلّب على المشكلة هذه، التي رافقت وترافق كلّ تسييس يقدم عليه رجال دين شيعة، كتب محمّد باقر الصدر دراسة فقهيّة برهن فيها شرعيّة ذلك، فكانت هذه «أوّل نشرة حزبيّة تتبنّاها الدعوة»[٥١].

على أنّ «الدعوة» التي أسّستها أكثريّة من رجال دين شبّان وأقلّيّة من مهنيّين شبّان بدورهم صدروا عن فئات وسطى، ثمّ تفرّعت عنها، على نحو أو آخر، التيّارات الإسلاميّة الشيعيّة كافّة في العراق، تزوّدنا بالاستثناء الذي يؤكّد القاعدة. فهي في خلوّها من كلّ ما يمكن تنسيبه إلى الرومنطيقيّة، ومن كلّ «قصّة نجاح»، للأسباب التي سيؤتى عليها لاحقاً، أكّدت ذاك التعادل الصارم بين الرومنطيقيّة والراديكاليّة السياسيّة القابلة للحياة والتأثير في المشرق العربيّ. فهنا، مع تجربة «حزب الدعوة»، يكاد يكون مفجعاً ذاك التناسل في أحداث قليلة الظلال أو عديمتها، وتلك النهاية التي اتّخذت شكل تفسّخ هو أقرب إلى اجتماع أشكال مختلفة ومتفاوتة من العجز واللافعاليّة.

لقد نشأ الحزب في السنة الأخيرة من العهد الملكيّ أو في البدايات الأولى للعهد الجمهوريّ، حين ظهر إلى العلن نفوذ الحزب الشيوعيّ العراقيّ الذي عُدّ ثاني الأحزاب الشيوعيّة العربيّة قوّةً بعد الحزب السودانيّ. وهذا ما جعل الشيوعيّين، في الوسط الشيعيّ[٥٢]، رأس حربة التحدّي للمرجعيّة الدينيّة ونفوذها الضخم في وسط العراق وجنوبه، ومعها كبار الملّاك الزراعيّين وشيوخ القبائل الذين يمدّونها بالأخماس وباقي التبرّعات. وزاد في خطورة التحدّي هذا أنّ التحالف بين الشيوعيّين وحاكم العراق الجديد عبد الكريم قاسم، في بدايات العهد الجمهوريّ (١٤ تموز ١٩٥٨)، أثمر إصلاحات كان أهمّها اثنين: في أيلول من العام نفسه، بعد نيّف وشهرين على الانقلاب، صدر قانون الإصلاح الزراعيّ ليضرب نظاماً من الإجحاف المديد الذي بدأ مع العثمانيّين ولم يعدّله البريطانيّون. ذاك أنّ النظام هذا وضع ٨٠ بالمئة من الأرض في أيدي ٢ بالمئة من السكّان، و٥ ,٦ بالمئة من الأرض في عهدة ٨٧ بالمئة من السكّان. هكذا جاء القانون الجديد يغيّر حياة أغلبيّة الـ ٩ ,٣ مليون ريفيّ، ومعظمهم من الشيعة، من أصل تعداد يقلّ يومذاك عن السبعة ملايين[٥٣]. أمّا الإصلاح الثاني فكان في كانون الأوّل ١٩٥٩، حين صدر قانون الأحوال الشخصيّة العلمانيّ، الذي عُرف بالقانون ١٨٨، فكان الأوّل من نوعه في العالم الإسلاميّ. وهذا ما أجّج غضب رجال الدين، خصوصاً أنّه يساوي بين الرجال والنساء في الميراث. وكان ما صبّ الملح على الجرح أنّ القانون الأخير هذا ارتبط باسم الوزيرة نزيهة الدُّليمي، التي كانت أوّل امرأة وأوّل عضو في حزب شيوعيّ يتولّى منصباً وزاريّاً في العالم العربيّ.

هكذا كان مسار النضاليّة الشيعيّة في العراق جزءاً من المناخ الذي استدعى فتوى شهيرة أصدرها المرجع الأعلى محسن الحكيم بتاريخ ٢٠/ ٢/ ١٩٦١، من أنّه «لا يجوز الانتماء إلى الحزب الشيوعيّ فإنّ ذلك كفر وإلحاد». وقد صدرت تلك الفتوى بعد أيّام قليلة على فتوى حسين البوروجِردي ضدّ الإصلاح الزراعيّ في إيران والمشار إليها أعلاه. فالمرجعيّات الشيعيّة العراقيّة أحسّت، عطفاً على التهديدين الثقافيّ والاقتصاديّ، بأنّ الشيوعيّة تتسلّل إلى معاقلهم، بما فيها أهمّها، مدينة النجف، وتجذب بعض أبنائهم البيولوجيّين إليها[٥٤]، فيما يتراجع دور الحوزة والإقبال على التعليم الدينيّ.

ولم يكن «حزب الدعوة» الاستجابة الشيعيّة الوحيدة للتحدّي الشيوعيّ. ففي ١٩٦٠ نشأت

«جماعة العلماء في النجف» بأهداف مشابهة لأهدافه، وإن خاطبت رجال دين أكبر سناً وأعلى مرتبة في الهرميّة الدينيّة. لا بل نشأ في السنة عينها «الحزب الإسلاميّ» ذو القيادة السنيّة والذي انتمى إليه كثيرون من الشبّان الشيعة، على رغم اعتباره واجهة لتنظيم الإخوان المسلمين، وهو ما أنكره وينكره «الحزب الإسلاميّ». وقد كان رائجاً في تلك الحقبة من الاحتدام الإيديولوجيّ، وحيث مسألة الهويّة لا تزال كامنة وضامرة، أن ينضوي سنّةٌ وشيعةٌ في «إسلاميّة» تزعم الجمع والتوحيد، وإن تركت هامشاً ضيّقاً للمساجلات الملطّفة والمنمّقة في التاريخ المذهبيّ المنقسم[٥٥]. وهذا ما لم يشذّ عنه «حزب الدعوة» نفسه، الذي ضمّ في بداياته بعض الشبّان السُّنّة، وقد تأثّر أيضاً، على ما سبقت الإشارة، بالإخوان المسلمين والتنظيمات السنيّة كـ«حزب التحرير الإسلاميّ». وهي، في الحالات جميعاً، تأثّراتٌ تعدّتْه لتشمل أيضاً تنظيمات شيعيّة كـ «جماعة العلماء»[٥٦]. وحتّى حزب البعث نفسه كانت قياداته ذات أكثريّة شيعيّة، كما كان أمينه العامّ الأوّل، فؤاد الركابي، شيعيّاً، وهذا ما عبّر عن عاطفة عراقيّة - عربيّة مشوبة بتشاوف عنصريّ على الإيرانيّين، ممزوج بتشاوف طبقيّ على الشيوعيّين. فحتّى ١٩٦٣، كان لا يزال خمسةٌ من أصل ثمانية، هم أعضاء القيادة القطريّة للحزب، من الشيعة[٥٧]، لكنْ عامذاك، مع استيلاء ضبّاط البعث (السنّة والتكارتة) على السلطة، بدأ التركيب الحزبيّ، ولا سيّما القياديّ، يتغيّر.

وبنتيجة التفاعل الضدّيّ مع الشيوعيّة والمسائل التي طرحتها، ازدهرت في النجف، بين أواخر الخمسينيّات وأوائل الستينيّات، المجلّات والكتب والكتيّبات التي تكافح تلك المسائل ومعها الإلحاد، وقد دارت عناوينها حول «العمل وحقوق العمّال في الإسلام» و«النظام السياسيّ في الإسلام» و«مشكلة الفقر في الإسلام» و«الغنى في الإسلام» و«النظام الماليّ وتوزيع الثروة في الإسلام»، إلخ. وعموماً، يمكن القول إنّه إذا كانت القوّات البريطانيّة والإرساليات المسيحيّة التبشيريّة في مدينة الإسماعيليّة هي الطرف الذي مثّل التحدّي للمسلمين السنّة المصريّين ممّن ظهر في بيئتهم الإخوان المسلمون عام ١٩٢٨، فإنّ الحزب الشيوعيّ العراقيّ هو الذي أدى هذا الدور في حالة المسلمين الشيعة العراقيّين الذين انبثق من بيئتهم «حزب الدعوة الإسلاميّة». وهذا ما عكس نفسه على الحزب الأخير في شكلين يبدوان للوهلة الأولى متناقضين، هما:

- عداء حادّ للشيوعيّة يفوق نظيره الإخوانيّ، وخوف، معهود في عموم الإسلاميّين، من أن يتحوّل الشيوعيّون، لا الإسلاميّون، إلى بدائل النظام القائم،

- وتأثّر بتكوين واشتغال الأحزاب الشيوعيّة، فضلاً عن الذهاب بعيداً في مساجلة الأفكار الماركسيّة. ولئن تولّى محمّد باقر الصدر، أبرز مؤسّسي «الدعوة»، في كتابيه «فلسفتنا» (١٩٥٩) و«اقتصادنا» (١٩٦١)، المهمّة السجاليّة، فإنّ تطوّر «الدعوة» بأسمائها التنظيميّة وانشقاقاتها، وهو ما سنعود إليه لاحقاً، لا يُخفي التأثّر البعيد بالأحزاب الشيوعيّة وقاموسها. وكائناً ما كان الأمر، بقي في الحالتين، الإخوان والدعوة، أنّ باب الدخول إلى السياسة هو نفسه باب العداء لما هو غربيّ وحديث وفي الوقت نفسه مفروض من منصّة سلطويّة.

بيد أنّ أشكال الحصار والتهميش التي استهدفت البيئة الشيعيّة التقليديّة والريفيّة في وسط العراق وجنوبه، وتلازمت مع الصعود الشيوعيّ، سجّلت تعرّض تلك البيئة لتهديد آخر. ذاك أنّ المحيط السياسيّ والتجاريّ الشيعيّ كان مَدينيّاً قليل الحفول بما يجري في العالم الريفيّ. أمّا التجّار الشيعة تحديداً، فلم يكن يستغرقهم غير جني أقصى الفوائد من هجرة اليهود العراقيّين، ولا سيّما تجّارهم، بهدف الحلول محلّهم[٥٨]. وهذا ما صبغ الراديكاليّة التي عبّر عنها «حزب الدعوة» بشعور بالتخلّي يخالط الخشية من الحصار الشيوعيّ. فحتّى المرجعيّة الدينيّة نفسها، التي تجرّأت، عبر فتوى الحكيم، على الشيوعيّة، لم تكن مُحبّذة لأيّة نضاليّة صاخبة أو حزبيّة في مواجهة العهد القاسميّ وقوانينه الإصلاحيّة المرفوضة.

محمّد باقر الصدر

ويبيّن كتاب «فلسفتنا» (الذي أعيد إصداره مراراً مع تعديلات عليه)، وهو ما يُفترض أنّه أهمّ كتبه، ذاك التحوّل السريع الذي طرأ على وعي الصدر الشابّ. فقبل أربع سنوات فقط، أي في ١٩٥٥ إبّان العهد الملكيّ، وكان له عشرون عاماً، أصدر كتابه الأوّل وكان بعنوان «فدَك في التاريخ»، مؤكّداً أفضليّة علي على أبي بكر، ومُساجلاً ضدّ الرواية السنيّة (وعبّاس محمود العقّاد)، حول قطعة الأرض التي تقول الرواية الشيعيّة إنّ أبا بكر الصدّيق انتزعها من فاطمة الزهراء بُعيد وفاة محمّد. والمعروف أنّ مسألة فدك شكّلت أحد محاور الخلاف والسجال المتواصلين بين المذهبين الإسلاميّين. لكنّ الصدر انتقل لاحقاً إلى سجال ضدّ الماركسيّة، واضعاً لكتابه عنواناً فرعيّاً يقول: «رسالة موضوعيّة في معترك الصراع الفكريّ القائم بين

مختلف التيّارات الفلسفيّة وخاصّة الفلسفة الإسلاميّة والماديّة الديالكتيكيّة (الماركسيّة)»، وهو سجال لم تحل مدرسيّته وأوّليّته دون غناه بالدلالات المتّصلة بالنضاليّة الشيعيّة يومذاك. فهو عامل الماركسيّة كمُنتَج غربيّ، بحيث عرّج في نقده، فيما هو ينقدها، على الفلسفة اليونانيّة وديكارت ولوك وكانط وهيوم وسواهم. لكنّه، في المقابل، لم يكتم تأثّره، ولو ضدّيّاً، بالماركسيّة المنقودة. فمن جهة، ومع أنّه شارك حسن البنّا وسيّد قطب وسواهما من الكتّاب الإسلاميّين انطلاقهم ممّا اعتبروه مسألة أخلاقيّة، ناقدين الماركسيّة تبعاً للأخلاق والفطرة والإيمان، أقرّ بأنّ «مشكلة العالم التي تملأ فكرة الإنسانيّة اليوم وتمسّ واقعها بالصميم هي: مشكلة النظام الاجتماعيّ التي تتلخّص في محاولة إعطاء أصدق إجابة على السؤال التالي: «ما هو النظام الذي يصلح للإنسانيّة وتسعد به في حياتها الاجتماعيّة؟»». أمّا من جهة أخرى، وهذا الأهمّ، فكان تفضيله الاشتراكيّة الماركسيّة على الديمقراطيّة الرأسماليّة، إذ إنّ الثانية وإن كانت «نظاماً ماديّاً»، فإنّها «لم تُبن على أساس فلسفيّ محدّد. فالربط الصحيح بين المسألة الواقعيّة للحياة والمسألة الاجتماعيّة آمنتْ به الشيوعيّة الماديّة ولم تؤمن به الديمقراطيّة الرأسماليّة»، وهو ما يجعل «المذهب الشيوعيّ» «حقيقاً بالدرس الفلسفيّ». ولا يلبث الصدر أن يكرّر هذه الفكرة حيث «النظام الرأسماليّ الديمقراطي ليس منبثقاً عن عقيدة معيّنة عن الحياة والكون، ولا مرتكزاً على فهم كامل لقيمها التي تتّصل بالحياة الاجتماعيّة وتؤثّر فيها. وهو لهذا ليس مبدأً بالمعنى الدقيق للفظ المبدأ، لأنّ المبدأ عقيدة في الحياة ينبثق عنها نظام للحياة، وأمّا الاشتراكيّة والشيوعيّة الماركسيّتان فقد وُضعتا على قاعدة فكريّة...»[٥٩]. فالشيوعيّة، بالتالي، لاحت للصدر عدوّاً سياسيّاً مباشراً، لا تفتقر سياسيّته إلى مضامين أخلاقيّة خطيرة، لكنّها لاحت بالقدر نفسه نموذجاً فكريّاً، وبالأخصّ تنظيميّاً، يُحتذى[٦٠].

وأغلب الظنّ أنّ هذا المفهوم الجديد للحزبيّة، كما حمله وعبّر عنه «حزب الدعوة»، لم ينمّ فحسب عن تأثّر بالتنظيم الشيوعيّ، بل مثّل انقلاباً على الفهم التقليديّ السائد لدى المرجعيّات الدينيّة لمفهوم الحزبيّة والموسوم بخليط من الحذر والتعالي. وهنا، على الأرجح، يكمن سبب الضغط الذي مارسته تلك المرجعيّات على الصدر كي ينسحب من حزب كان هو نفسه أبرز مؤسّسيه. وبالفعل، استجاب الصدر وانسحب في صيف ١٩٦٠ ليتحوّل إلى أب روحيّ ومرجع فكريّ وأخلاقيّ بعيد ومستتر. وإذ انسحب معه رجال دين آخرون

كمحمّد مهدي الحكيم ومحمّد باقر الحكيم، نجلي محسن الحكيم، ومحمّد صادق القاموسيّ، انتقلت القيادة، عام ١٩٦١، من النجف إلى بغداد وظهر جيل جديد من المناضلين والمثقّفين الزمنيّين كمهدي السبيتي وعبد الصاحب دُخيِّل، فيما بقي مرتضى العسكري، أكبر رجال الدين المؤسّسين سنّاً، على رأس الحزب كزعامة شكليّة توحي بالاستمراريّة. لكنْ في ١٩٧٢، وربّما بسبب اعتقاله ونقله إلى المستشفى تبعاً لتردّي وضعه الصحّيّ، خطا الصدر خطوة أخرى بأن حرّم الحزب، مطالباً قياداته بمغادرته بسبب «اتّجاهه نحو الحزبيّة والشخصيّة والذاتيّة الدنيويّة»، وذلك كلّه باطل شرعيّاً.

قبل الثورة الإسلاميّة

على أنّ نشوء «حزب الدعوة» قبل قيام الثورة الإسلاميّة الإيرانيّة، على عكس «حزب الله»، كان أحد عناصره التكوينيّة الذي، وكما سنرى لاحقاً، لم يُفعّل ولم يُستثمَر، بسبب قسوة الأنظمة العراقيّة من جهة، ثمّ، من جهة أخرى، بسبب سينيكيّة النظام الجمهوريّ الإيرانيّ في التعامل معه منذ قيام ذاك النظام في ١٩٧٩. فمع «الدعوة»، نجدنا، من حيث المبدأ، أمام انطلاقة وطنيّة عراقيّة، محافظة ورجعيّة، حملت مؤسّسي الحزب على الطموح إلى تحويل العراق مركزاً لإسلاميّة شيعيّة، سياسيّة وفكريّة، واسعة المحيط. وثمّة من يميل إلى اعتبار أنّ هذا الطموح بقي حيّاً لسنوات طويلة نسبيّاً، وكان ذلك جزءاً من حساسيّة شيعيّة عريضة عبّر عنها قتال الجنود العراقيّين الشيعة في الثمانينيّات ضدّ إيران (وإن أغفلت الرواية السائدة عن جنود انشقّوا أو هربوا وآخرين عوقبوا بالموت). ذاك أنّ الشيعيّة العراقيّة افترقت أصلاً عن مثيلتها الإيرانيّة في أمور عدّة بينها انطواؤها على جرعة من البداوة العربيّة، وخلوّها من البُعد الصوفيّ للشيعيّة الإيرانيّة[٦١].

والحال أنّه خلال نفي الخمينيّ في العراق بين ١٩٦٥ و١٩٧٨ لم ترد أيّة إشارة إلى لقاء جمع الصدر أو قياديّين من «الدعوة» به. وحتّى بعد قيام الثورة الإيرانيّة، وفي أواخر حياته، كان من اللافت إجابة الصدر عن رسالة وجّهها إليه بعض علماء الدين في لبنان يستفتُونه رأيه في مشروع الدستور الإيرانيّ الجديد. هكذا كال المدائح للخميني وقيادته ولم يعارض فكرة «ولاية الفقيه» إلّا أنّه، بقدر من المواربة، حدّ من إطلاقيّتها وشمولها، واقفاً في الوسط بينها وبين مبدأ

«الشورى»[٦٢]. وفي العام نفسه، ١٩٨٠، كتب أحد قياديّي الحزب، هادي السبيتي، ما عُرف بـ«بيان التفاهم»، حيث لوحظ تراجع في التركيز على البعد الإسلاميّ لمصلحة التشديد على العراقيّة، بحيث اعتُبر البيان برنامجاً سياسيّاً للحكم[٦٣].

لكنّ الثورة الإيرانيّة نجحت في إخضاع الحزب وتحويل بعضه أداةً جهازيّة، بعدما نجح الرئيس العراقيّ صدّام حسين في تشريده وتبديد قيادته وتصفية معظم كوادره ومثقّفيه. ففي ١٩٨١ عُقد مؤتمر طهران الذي لم يُدع إليه السبيتي، قبل أشهر قليلة على مصرعه، ولا دُعي إليه باقي رموز الحزب من ذوي النزعة الاستقلاليّة. وبالنتيجة حلّ في قيادة «الدعوة» رجال دين أكثر تشدّداً في التمسّك بولاية الفقيه على رأسهم محمّد مهدي الآصفي، ممّن تحوّل لاحقاً إلى ممثّل المرشد الإيرانيّ علي خامنئي في العراق، والفقيه كاظم الحائري، مُحكمين قبضتهم على الحزب ومجسّدين في دورهم الجديد نظريّة ولاية الفقيه. ويرى عادل رؤوف الذي درس «حزب الدعوة» أنّ «الغريب في مؤتمر طهران هو أنّ نتيجة الصراع أبرزت قيادة غير عراقيّة تزعّمت مقاليد الحزب»، فكان معظم الوجوه البارزة (الآصفي، الحائري، العسكري، الشيرازي، المدرّسي، الهاشمي) من أصول إيرانيّة[٦٤].

والحقّ أنّ إيران الخمينيّة لم تتلكّأ في إنشاء التنظيمات التي كان أهمّها «جماعة العلماء المجاهدين في العراق»، وهم حوالى ٨٩ عالم دين عُهد بقيادتهم إلى محمّد باقر الحكيم ومحمود الهاشمي، ثمّ تحوّلوا، في أواخر ١٩٨٢، إلى «المجلس الأعلى للثورة الإسلاميّة في العراق» الذي رعته طهران ووفّر آل الحكيم مظلّته الشرعيّة. ذاك أنّه إلى جانب تفتيت أيّ طرف شيعيّ عراقيّ قويّ ومتماسك، بدا المطلوب إيرانيّاً خلق أجسام مطواعة لتنفيذ الاستراتيجيّة المعمول بها لـ«تصدير الثورة الإسلاميّة». وفي هذا المناخ، وفيما قيادة «الدعوة» موزّعة على المنافي، انطلق النشاط الإرهابيّ لبعض عناصرها داخل العراق وخارجه، فجرت محاولة لاغتيال طارق عزيز، وزير الخارجيّة العراقيّ، في ١٩٨٠، في جامعة المستنصريّة، ومحاولة أخرى لاغتيال صدّام حسين في بلدة الدجيل عام ١٩٨٢، فضلاً عن تفجير سينما في بغداد في ١٩٨١ وسوى ذلك من أعمال مشابهة. كذلك فجّر عناصر من «الدعوة» السفارة العراقيّة في بيروت عام ١٩٨١ واستهدفوا منشآت كويتيّة وأجنبيّة في الكويت عام ١٩٨٣، ثمّ حاولوا عام ١٩٨٥ اغتيال أمير الكويت

جابر الصباح، وهي المحاولة التي ارتبطت باسم أبي مهدي المهندس، القياديّ اللاحق في «الحشد الشعبيّ» الذي قضى اغتيالاً هو نفسه في الضربة الجويّة التي أودت، مطالع ٢٠٢٠، بالقياديّ العسكريّ الإيرانيّ قاسم سليماني.

واستمرّ نهج الإخضاع كما تمدّد إلى الميدان العسكريّ. ففي ١٩٨٣ أُغلق «معسكر الصدر» الذي أقيم بعد مقتل محمّد باقر الصدر ودرّب ما بين خمسة وعشرة آلاف مقاتل، وأنشئت، بدلاً منه، «قوّات بدر» (ولاحقاً «فيلق بدر») الخاضعة مباشرة لقيادة «الحرس الثوريّ» الإيرانيّ. كذلك سُمّي أميناً عامّاً لـ «بدر» هادي العامري الذي فرّ إلى طهران بوصفه مجاهداً في «الدعوة»، لكنّه تحوّل هناك إلى أحد مؤسّسي «المجلس الأعلى للثورة الإسلاميّة» الذي أُدرجت قيادة «الدعوة» نفسها ضمن تشكيلاته. ويبدو أنّ تململاً ظهر في الحزب، ولا سيّما لدى زمنيّيه، أواسط الثمانينيّات، احتجاجاً على التجاهل الإيرانيّ وعلى دينيّة قيادتهم الحزبيّة، مرموزاً إليها خصوصاً بالآصفي، الناطق بلسان الحزب، وبالحائري، الذي سمّي رئيس «المجلس الفقهيّ» المؤسَّس في ١٩٨٢[٦٥]. وبالفعل، ومن خلال آليّة انتخابيّة اعتُمدت حديثاً، أُبعدت تلك القيادة في مؤتمر عُقد عام ١٩٨٨، فيما نشأ «مكتب سياسيّ» يمثّل الجهاز المركزيّ القائد للحزب ويتوزّع أفراده بين دمشق ولندن[٦٦].

لقد انتقلت القيادة إلى رجال الصفّ الثاني وإلى الفريق الذي دُعي بـ«المحايدين» بين رجال الدين والمدنيّين، وكان في عداده إبراهيم الجعفري ونوري المالكي وحيدر العبادي وعلي الأديب، ممّن سيطروا على فروع الحزب خارج العراق، تبعاً لإقامتهم في المنافي. لكنّ ذلك لم يوقف حركة الانشقاقات التي بقي حجم التأثير الإيرانيّ أحد أبرز أسبابها. ففي ١٩٩٠، نشأت «كوادر الدعوة» في المنفى، مؤكّدة الديمقراطيّة ومتأثّرة بمراجع لبنانيّين كمحمّد مهدي شمس الدين ومحمّد حسين فضل الله، فضلاً عن تحفّظها على ولاية الفقيه وعلى الدور الإيرانيّ عموماً. لكنّ هذا التنظيم لم يعمّر طويلاً. غير أنّ التسعينيّات افتُتحت بتجارب نضاليّة وسياسيّة جديدة وإن انتهت، مثل سابقاتها، دون أن تُحدث أيّ تقدّم أو أيّ تراكم يُبنى عليه. ففي ١٩٩١، ساهم الحزب في انتفاضة الجنوب، أو «انتفاضة شعبان»، التي أعقبت هزيمة الجيش العراقيّ في حرب تحرير الكويت، مصفّياً في تلك الأثناء عدداً من كوادر البعث هناك. والتطوّر هذا كان وثيق الصلة بتحوّلين: انقلاب الولايات المتّحدة كلّيّاً على صدّام بسبب الغزو، بعدما تعاطفت معه في الحرب مع إيران، وتراجع الدعم الإيرانيّ للقوى الإسلاميّة العراقيّة التي فشلت في تطبيق استراتيجيّة «تصدير الثورة» إبّان

الحرب مع العراق. ولئن جدّدت هزيمة الانتفاضة استحالة العمل الحزبيّ في العراق وكرّستها، فهي أطلقت حركة انشقاقات أخرى عُرف منها انشقاق تنظيم الحزب في الأهواز، عام ١٩٩٢، قبل أن يظهر في ١٩٩٩ انشقاق آخر حمل أصحابه اسم «حزب الدعوة - تنظيم العراق» وقاده هاشم الموسوي، وهو بدوره انشقّ لينبثق منه في ٢٠٠٩ «حزب الدعوة الإسلاميّة - تنظيم الداخل». وفي هذه الغضون ظهر ما سمّي «حركة الدعوة الإسلاميّة»[٦٧].

عناوين في تاريخ الألم

لم تكن الاستباحة الإيرانيّة لـ«الدعوة» ولتنظيمات عراقيّة معارضة أخرى غير واحدة من نتائج الألم الاستثنائيّ الذي أنزلته السلطات العراقيّة، خصوصاً في ظلّ حزب البعث (١٩٦٨ - ٢٠٠٣)، بمعارضيها الشيعة. فحتّى الانقلاب البعثيّ الأوّل في ٨ شباط ١٩٦٣، الذي أطاح عبد الكريم قاسم، كان «الدعوة» يسعى إلى دخول الحياة السياسيّة كحزب إسلاميّ شرعيّ، وإلى أن يكون له حضور في النقابات والمؤسّسات المهنيّة. ورغم دعوته الإسلاميّة الشاملة وعلاقاته مع إسلاميّين خارج العراق، ظلّ عمله السياسيّ منضبطاً بحدوده العراقيّة وبما تتيحه وتُمليه. لكنْ بعد ذاك الانقلاب، اندفع الحزب نحو مزيد من التشدّد، فيما لم يعد في وسع «جماعة العلماء» وتنظيمات شيعيّة أقلّ راديكاليّة البقاء على قيد الحياة، بسبب ما بات يستدعيه البقاء من نضاليّة وتحمّل وخشونة. هكذا بات «الدعوة» الطرف الوحيد القادر على استقطاب الشبّان الشيعة ممّن راح يتزايد إقبالهم على الأفكار الدينيّة والطائفيّة معاً.

وإذ تعاظمت قوّة «الدعوة» ازدهر خلال عهد العارفين، عبد السلام وعبد الرحمن (١٩٦٣- ١٩٦٨)، التزمّت السنّيّ في أعلى مراتب السلطة، وتنامت صراحة التعبير عنه. وفي هذا المناخ، ورغم استمرار إذعانها للمرجعيّة[٦٨]، بدأت تتّسع الهوّة بين الطرح السياسيّ المتجرّئ لـ«الدعوة» وطرح المرجعيّة المداور في نقديّته وإبداء تحفّظاته. وعلى العموم، حلّت وفاة المرجع الأعلى محسن الحكيم في حزيران ١٩٧٠، إبّان إحدى ذرى الصِّدام بين المرجعيّة والنظام البعثيّ الذي كان قد قام قبل عامين. فمنذ أواسط ١٩٦٩ كانت الحكومة في بغداد قد جرّدت حملة على المرجعيّة ردّ عليها «الدعوة» بتظاهرات في النجف والبصرة والكوفة نادت بسقوط البعث وحكمه وقيام جمهوريّة إسلاميّة في العراق، ما عرّضه لحملة اعتقالات واسعة. وبدورها عملت الاعتقالات

ثمّ وفاة الحكيم على زيادة شعبيّة الحزب وتصليبها، ولا سيّما أنّ الجنازة الضخمة والشعارات والهتافات المناهضة للبعث التي أُطلقت في أثنائها دلّت على خصوبة الاستعداد الشيعيّ لمواجهة النظام. وفي الغضون هذه، كان لإجراءات العارفين والبعث وسياساتهم في الستينيّات، ثم البعث وحده في السبعينيّات، أن وسّعت حالة الاحتجاج التي كانت تتركّز في مدينتي النجف وكربلاء الدينيّتين. هكذا، ومن خلال فقراء الأرياف الشيعة، فُتحت أمام «الدعوة» بيئات اجتماعيّة جديدة، بعدما كان الحزبيّون يقتصرون على رجال دين شبّان في المدينتين المذكورتين وحلفاء لهم من التجّار النجفيّين المتوسّطين والصغار. وفي ١٩٧١ اعتُقل أحد أبرز قيادات «الدعوة»، عبد الصاحب دُخيِّل، وقتل في سجنه، واعتُقل أيضاً الصدر في ١٩٧٢، وفي أواخر ١٩٧٤ أعدم خمسة من القادة الحزبيّين، كان أحدهم الشيخ عارف البصري الذي كان يتولّى قيادته، وتردّد أنّ العام نفسه شهد إعدامات جماعيّة للإسلاميّين الشيعة، ثمّ حظَرت الحكومة في ١٩٧٥ طقساً دينياً هو «المسيرة» من النجف إلى كربلاء.

ومع أنّ هذا التصعيد في القمع سار بالتوازي مع الارتفاع الضخم لعائدات النفط وما أتاحه للسلطة من قدرة على ممارسة الرشوة الاجتماعيّة، فإنّ ما أضعف «الدعوة» كان صادراً عن أسباب أخرى أهمّها تشتّت طاقمها القياديّ واستئصال بعضه، بحيث غدا الحزب، وفق دارسه اليابانيّ ياماو داي، «جسماً بلا رأس». وفي الأحوال كافّة، تواصل الانتقال الذي بدأ عام ١٩٦٨ مع قيام الحكم البعثيّ، من الإصلاحيّة الإسلاميّة الأقرب إلى باقر الصدر في مرحلة التأسيس، إلى العمل الثوريّ والمباشر. ولم يكن انتقال كهذا بعيداً، في واحد من أهدافه، عن توفير لحمة تعيد توحيد القيادة بعدما انقسمت إلى فرعين ضعيفي التنسيق، واحد داخليّ وسرّيّ وآخر يعمل في الخارج هو، بدوره، متعدّد الرؤوس. هكذا نفّذ الدعويّون، في ١٩٧٧، طقس «المسيرة» الممنوع رسميّاً ليكون جزءاً ممّا أرادوه انتفاضة قتلوا خلالها عناصر قياديّة في البعث، فهبّت في وجههم عاصفة قمع تفوق سابقاتها شراسة. وتكرّر الأمر نفسه في ١٩٧٩، إذ انتفضوا مستفيدين من موسم الجفاف الذي ضرب جنوب العراق أواخر السبعينيّات، مضيفاً إلى التذمّر الدينيّ والثقافيّ تذمّراً اقتصادياً.

ولئن سهّلَ اعتمادَ العنف تدريبُ حركة «فتح» الفلسطينيّة لعناصر من «الدعوة» في البقاع اللبنانيّ، على ما سبقت الإشارة، فإنّ إدامة ذاك العنف وتصعيده تطلّبا إعادة توطيد الجسم

الشيعيّ، ولا سيّما شقّه المرجعيّ، بوصفه جسماً عضويّاً موحّداً. هكذا التقت فروع «الدعوة» في مؤتمر مكّة عام ١٩٧٧ الذي كان أهمّ ما تداوله التنسيق والتكامل مع المرجعيّة. ويبدو، وفق ياماو داي، أنّ باقر الصدر أدى دوراً محوريّاً على هذا الصعيد. فقد اتُّفق على إجراءات تتعلّق بجمع الأسلحة وبيعها وإطلاق التظاهرات وتوزيع منشورات الحزب وعقد اجتماعات أسبوعيّة بين الطرفين، وقُرِّر أيضاً أن تتولّى المرجعيّة توفير الدعم الماليّ للحزب «بهدف إنجاز الثورة»، وبسبب تحوّل كهذا عاد الصدر إلى ممارسة دوره كقائد لـ«الدعوة»[٦٩].

ما بعد سقوط صدّام

مع تأييد الحزب الثورة الإيرانيّة في ١٩٧٩، ودعوة الصدر الشعب العراقيّ إلى دعمها، وهو ما جاء مصحوباً بتعاظم التجذّر والتوسّع الجماهيريّ لـ«الدعوة»، أصدرت الحكومة قراراً يقضي بإعدام كلّ من ينتسب إلى الحزب، وفي ٨ نيسان ١٩٨٠ كانت الجريمة الفظيعة التي أودت بباقر الصدر وشقيقته بنت الهدى (آمنة الصدر)[٧٠] والتي تركت أثراً عميقاً في عموم الوجدان الشيعيّ وزوّدته مادّةً مأسويّة دسمة أخرى. ومع حظر الحزب والحكم على أعضائه بالإعدام غيابيّاً، فرّ من بقي من كوادره في الداخل إلى الخارج، فتوزّعوا بين الكويت وسورية وبريطانيا وخصوصاً إيران، مستأنفين نشاطهم المعارض من منافيهم. وتزايدت راديكاليّة «حزب الدعوة» وميله إلى العنف بعد إعدام الصدر، فأصدر كاظم الحائري، وكان لا يزال فقيهه، كتاب «الكفاح المسلّح» مؤكّداً شرعيّة اللجوء إلى «الجهاد الابتدائيّ» دفاعاً عن النفس. وفي إيران أقيم في الفترة نفسها «معسكر الشهيد الصدر» وانطلقت العمليّات الإرهابيّة ممّا سبقت الإشارة إليه.

في تلك الغضون كان صدّام حسين، فضلاً عن إعدامه الصدر، قد قضى على أبرز مثقّفي الحزب كعبد الصاحب دُخيِّل وهادي السبيتي الذي سلّمه الأمنُ الأردنيّ، عام ١٩٨١، للأمن العراقيّ. فحين سقط صدّام حسين بنتيجة حرب ٢٠٠٣، كان «الدعوة» محروماً طاقماً قياديّاً موحّداً وقيادات كاريزميّة قادرة على الاستقطاب الشعبيّ، وكذلك طاقات ثقافيّة تقترح خططاً واستراتيجيّات وموادّ تثقيفيّة، بل بدا أقرب إلى جهاز أمنيّ ضعيف المناعة حيال توظيفه من خارجه بينما تتعاوره الانشقاقات في داخله. وعلى عكس «حزب الله» اللبنانيّ الذي ارتبط اسمه بإنجاز التحرير في عام ٢٠٠٠، الذي نجم عن الانسحاب الإسرائيليّ من جنوب لبنان، بكلّ الحمولة العاطفيّة لعمل

كهذا، وبكلّ التضخيم الدعائيّ الذي أحاط به، فإنّ تحرير العراق من صدّام حسين جاء على يد القوّات الأميركيّة التي لا يشجّع تاريخُ «الدعوة» وأدبيّاتها على التعاون معها. ويُعزى إلى ابراهيم الجعفري تحديداً انتهاج خطّ التعاون والاندراج في العمليّة السياسيّة خوفاً من الاضمحلال، علماً بأنّ تحفّظات الأميركيّين على «الدعوة» لم تكن بسيطة، تبعاً لمشاركتهم في أعمال إرهابيّة كتفجيرات الكويت وسواها في الثمانينيّات[٧١]. والتعاون هو ما بدا جزءاً من قناعة شيعيّة عريضة شاء أصحابها تجنّب ما حصل في ١٩٢٠. فحينذاك، كما ذهبت الرواية السائدة، انشغل الشيعة بالثورة على البريطانيّين فيما انشغل السنّة بمفاوضتهم، ما أدّى في النهاية إلى تسليم الأخيرين، ولعقود متتالية، حكم العراق. هكذا، منذ قيام «مجلس الحكم» الذي أنشأته الإدارة الأميركيّة للعراق بعيد إسقاط صدّام، تمثّل فيه حزب «الدعوة» من خلال الجعفري.

لكنّ مقتل عبد المجيد الخوئي، ابن المرجع الراحل أبي القاسم الخوئي، في مرقد الإمام عليّ في النجف يوم ١٠ نيسان ٢٠٠٣، فيما كان نظام صدّام حسين يتهاوى، وترجيح أن يكون مقتدى الصدر، رجل الدين الشعبويّ والزعيم اللاحق، هو من أقدم على العمليّة، جاءا برهاناً على شيوع ثقافة صَدّاميّة في أوساط الشيعة الجدد مقرونة بفقدان كامل لأيّة وجهة أو قصد[٧٢]. وكان لهذا المناخ المفتّت والرثّ أن حدّ من الفعاليّة السياسيّة المستقلّة للجماعات الشيعيّة عموماً، وخصوصاً أهمّها «حزب الدعوة». وهذا بدوره ما شكّل موضع افتراق آخر عن شقيقه اللبنانيّ الأكبر الذي حوّله الصراع مع إسرائيل إلى صاحب قضيّة موصوفة بالقداسة وإلى فاعل إقليميّ مؤثّر، قبل أن تعزّز الحرب السوريّة وجهه هذا. كذلك انكشف «الدعوة» كحزب شيعيّ وسلطويّ وكجهاز ميليشيويّ في آن واحد. فإبّان الحرب الأهليّة السنيّة – الشيعيّة التي افتتحها تفجير المرقدين الشيعيّين في سامرّاء مطالع ٢٠٠٦، وقد اندلعت إبّان رئاسة الجعفري للحكومة، ساهم الحزب في «فِرق الموت» التي خاضت حرب الاغتيالات والخطف ضدّ السنّة. وإذا صحّ أنّ الشيعيّتين الراديكاليّتين الإيرانيّة واللبنانيّة عملتا أيضاً، ومن غير انقطاع، على تغليب المذهبيّ على الإيديولوجيّ، فهذا ما لم يغيّب خطاباً إيديولوجيّاً إسلاميّاً لديهما يُفترض أنّه جامع (مقاومة أميركا، مقاومة إسرائيل...) ممّا تجنّبته الراديكاليّة الشيعيّة العراقيّة.

ومع تولّي نوري المالكي رئاسة الحكومة (٢٠٠٦-٢٠١٤)، باتت أخبار المحاصّة والفساد والمحسوبيّات العائليّة والطائفيّة جزءاً أساسيّاً من الحدث السياسيّ الفاعل في العراق. وفي

المقابل، فإنّ الوجوه الأكثر اعتدالاً في الحزب والأشدّ استعداداً للتعاون مع الولايات المتّحدة، فقدت كلّ بريق في البيئة النضاليّة الراديكاليّة، وهذه تحديداً كانت حال حيدر العبادي الذي حلّ في رئاسة الحكومة بعد المالكي. وكان من نتائج هذا التهافت على السلطة خروج الجعفري من الحزب في ٢٠٠٧ وتأسيسه «تيار الإصلاح الوطنيّ»، ثمّ خلاف المالكي والعبادي وخوض «حزب الدعوة» انتخابات ٢٠١٨ العامّة على لائحتين منفصلتين. وقد ترتّب عن خلافات القادة هذه انكشاف ما بقي من لحمة إيديولوجيّة جامعة للحزب، وتحوّل المنافسات والمطامع الشخصيّة إلى قضيّته الأولى. ذاك أنّ جاذبيّة الإيديولوجيّة الإسلاميّة التي حملها «الدعوة» تراجعت كثيراً في أوساط الشبّان، ولا سيّما أنّ التحدّي السنّيّ ممثّلاً بنظام صدّام حسين زال، فيما عجزت الأحزاب الإسلاميّة الشيعيّة ذات القيادات الشائخة والفاسدة عن كسب ثقتهم. وهذا ما ظهر على نحو بالغ الوضوح في الثورة العراقيّة التي انطلقت عام ٢٠١٩. كذلك أضافت الانشقاقات التي بدأت مبكراً[٧٣]، لتتعاظم مع قيام الثورة الإيرانيّة وتستمرّ بعد بلوغ السلطة في العراق، عنصر افتراق آخر عن «حزب الله». فالأخير الذي أنجب قائداً كاريزميّاً هو حسن نصر الله، كما لم ترغب إيران إلّا في تعزيزه وتقويته، على عكس حالها مع الأحزاب العراقيّة، لم يعرف إلّا انشقاقاً واحداً بدأ كبيراً ليتقلّص حجمه ونتائجه لاحقاً، هو ذاك الذي قاده أمينه العامّ الأوّل صبحي الطفيلي في ١٩٩٧-١٩٩٨.

النجاح الممنوع

ما لا شكّ فيه، أنّ سيرة «حزب الدعوة» كمشروع نضاليّ تملك نقطة تفوّق مبدئيّة واحدة على سيرة «حزب الله». فإذا كان الأخير جزئيّاً نتاج الألم الذي أنزله الاحتلال الإسرائيليّ، فـ «الدعوة» كان نتاج ألم أقسى بكثير وأشدّ ديمومة واستمراريّة أنزلته به الأنظمة العراقيّة المتعاقبة، خصوصاً نظام صدّام حسين. بيد أنّ الصلة بطهران بدّدت نقطة التفوّق هذه فيما منحت «حزب الله» حضناً ورعاية شاركت في توفيرهما السلطة السوريّة في لبنان، منذ ١٩٨٨ على الأقلّ. وكان ما فاقم ضعف استعداد «الدعوة» لتطوير سرديّة نضاليّة ورومنطيقيّة أنّ النظام العراقيّ أقدم قبل ٢٠٠٣، على استئصال مثقّفيه، على نحو منهجيّ، بحيث توقّف الإسهام الثقافيّ والفكريّ للحزب عند كتابات باقر الصدر ذي العلاقة الملتبسة بالحزب أصلاً. أمّا الحزب اللبنانيّ،

فأضاف إلى عدّته الثقافيّة ما محضه إيّاه كتّاب اليسار اللبنانيّ ومثقّفون طوّعوا ما بقي من عقلانيّة الماركسيّة وتشعّباتها لحشرها في السرديّة الرومنطيقيّة لـ«حزب الله». إلى ذلك، اصيبت صورة «حزب الدعوة»، بعد ٢٠٠٣، بالتلوّث الذي سبّبته ممارسات الفساد والأعمال الطائفيّة الصريحة التي أشيرَ إليها، في ظلّ تمتّع ثلاثة من قادته (الجعفري، المالكي، الحيدري) برئاسة الحكومة ما بين ٢٠٠٦ و٢٠١٨. والحزب، إلى ذلك، لم يطرح في السلطة «أيّ برنامج معلن له، لأنّه لم يكن لديه رؤية لمستقبل العراق، فلا هو قادر على إنشاء دولة إسلاميّة تسعى إلى تطبيق الشريعة، ولا هو يريد أن يعلن التخلّي عنها، ولا هو يؤمن بعلمانيّة الدولة ولا يطرح الاستراتيجيّة التي يسعى لها». ذاك أنّ سياسات المحاصّة التي اتّبعها، وجعلت البعض يشبّهه بـ«عصابات المافيا وعصابات الجريمة المسلّحة»، لا تحتاج إلى أفكار ومناهج[٧٤].

وبدوره يلاحظ الباحث العراقيّ حارث حسن عدداً من العوامل التي غذّت هذه الوجهة، بينها النظام الانتخابيّ في صيغته العراقيّة لما بعد ٢٠٠٣ الذي جعل تأجيج الولاءات الطائفيّة شرطاً للنجاح والفوز، وكذلك التكالب على المنافع التي تدرّها دولة واقتصاد ريعيّان، بحيث سمّى إسلاميّةَ «الدعوة» والتنظيمات المشابهة الأخرى «إسلاميّة ريعيّة»[٧٥]. وهذا، في مجموعه، ما أتاح لـ«حزب الله» أن يحتكر وحده الصياغة العربيّة للرومنطيقيّة النضاليّة الشيعيّة، فيما بقي «الدعوة» يتخبّط بتناقضات تاريخه وأفكاره وتحالفاته. فهو يمارس العمليّة الانتخابيّة ويتحفّظ على الديمقراطيّة[٧٦]، وقد يتحالف، بفعل طبيعة النظام الجديد، مع قوى غير شيعيّة، كرديّة أو عربيّة سنّيّة، ما يستحيل معه طرح الدولة الإسلاميّة كبديل نظريّ وعمليّ، فيما تبقى العلاقات مع الولايات المتّحدة مرشّحة للقفز، خلال فترات قصيرة، من التعاون إلى النزاع، والعكس صحيح. أمّا الاتّكاء على تنفيعات الدولة لتمتين موقع رئيس الحكومة، ضعيف الكاريزما، فيتحوّل هو نفسه سبباً لانكماش الشعبيّة وضمورها عند خسارة منصب رئاسة الحكومة. وهذا تحديداً ما انتهت إليه أحوال «الدعوة» بعد انتخابات ٢٠١٨، حين حلّ في رئاسة الحكومة عادل عبد المهدي غير الدعويّ. هكذا انطفأ الرومنطيقيّ في «الدعوة» بعد انطفاء الواقعيّ فيه، فلم يحصل أيّ ارتقاء إلى سويّة تفكير الدولة والسياسة، فضلاً عن تفكير الوطن نفسه.

الهوامش

١ عبّر الشاعر الشعبيّ المصريّ أحمد فؤاد نجم بسخرية مُرّة عن ذاك الواقع كما قرأته البيئات الراديكاليّة العربيّة: «يا خوفي حتّى من النصرْ/ خدنا سينا أخدو مصر».

٢ في الكتب والمطبوعات التي تناولت سيرته (وكذلك سيرة الأمين العام «لحزب الله» حسن نصر الله)، هناك دوماً تشديد على الخارق والمعجز استناداً إلى مقدّمات بسيطة جدّاً، في محاكاة لسِيَر الأنبياء والرسل.

٣ في ١٩٤٧ كان حسن البنّا ورجل الدين الشيعيّ الإيرانيّ محمّد تقي القمّي قد أنشآ «دار التقريب بين المذاهب الإسلاميّة»، لكنْ بما يطرد كلّ احتمال راديكاليّ ونضاليّ عن هذه المبادرة، جرى إدراجها في الأجواء التي رافقت زواج شاه إيران بفوزيّة، أخت الملك فاروق، إذ سرت رسميّاً دعوات إلى التقريب بين المذاهب الإسلاميّة، واعترف الأزهر بمذهبين شيعيّين هما الجعفريّة والزيديّة، فضلاً عن الظاهريّة والأباضيّة الخارجيّة. كذلك التقى البنا وكاشاني في مكّة في ١٩٤٨ واتّفقا على عقد مؤتمر للتقريب، لكنّ البنّا ما لبث أن اغتيل. عن محمّد سيّد رصاص، الإخوان المسلمون وإيران الخميني – الخامنئي، جداول، بيروت، ٢٠١٣، ص. ص. ٩٠ و٣٠-٣١.

٤ عن Vanessa Martin. Creating an Islamic State: Khomeini and the Making of a New Iran. I.B.Tauris. 2003. P. 86

٥ عن محمّد سيّد رصاص، الإخوان...، سبق الاستشهاد، ص. ٧١.

6 Vanessa Martin. Creating an Islamic Stat.... p.p. 144-145.

وفي تشابه فكري الخميني وقطب، انظر رصاص، الإخوان...، ص. ص. ٦١-٦٥، الذي لاحظ، في قراءته بعض أعمال قطب، بعض التقارب مع التأويل الشيعيّ للتاريخ الإسلاميّ: نقد قطب لعثمان بن عفّان وإن لم يصل إلى حدّ الإدانة، وتأييده علي بن أبي طالب وإن لم يصل إلى حدّ الإقرار له بالإمامة. ص. ص. ٤٩-٥٠.

٧ انظر المرجع السابق، الفصل العاشر، وص ص. ١٠٤-١٠٦.

٨ انظر Jamal Sankari. Fadlallah-The Making of a Radical Shi›ite Leader. Saqi. 2005. PP. 63-73. وكذلك محمّد سيّد رصاص، الإخوان...، ص. ٤٧.

٩ راجع حازم صاغيّة، قوميّو المشرق العربيّ – من درايفوس إلى غارودي، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٠، الفصل الخامس.

١٠ جورج طرابيشي، المعجزة أو سبات العقل في الإسلام، رابطة العقلانيّين العرب ودار الساقي، ٢٠٠٨، ص ١٢٦ و١٥٥.

١١ المرجع السابق، ص ١٢٥.

١٢ وضّاح شرارة، دولة حزب الله – لبنان مجتمعاً إسلاميّاً، دار النهار، بيروت، ط ٢، ١٩٩٧، ص. ٢٦٧ و٢٧٣ و٢٧٥. وما لم يُشر إلى العكس، فإنّ ما يتعلّق بدواخل «حزب الله» مستقى من هذا المرجع.

13 Daniel Brumberg. Reinventing Khomeini – The Struggle for Reform in Iran. Chicago. 2001. p. 128.

١٤ المرجع والصفحة نفسها.

١٥ انظر خصوصاً الفصل الثاني من ...Vanessa Martin. Creating an Islamic State وبالأخصّ ص. ٣٢. وسبق أن أصدر النظام الإيرانيّ نفسه، من خلال بعض أذرعه الثقافيّة، كتاباً بالإنكليزيّة يحوي بعض تلك القصائد بعنوان «خمرة الحبّ» (The wine of love). وقد ذاع للخميني بيت يقول فيه: «لقد ضحّيت بنفسي من أجل الصاحب/ لقد فصلت نفسي عن وطني ونوعي».

١٦ ذاعت عبارة شديدة الدلالة على هذا الموقف، وإن كانت تبسّطه، قالها مقاتل أفغانيّ لمراسل صحافيّ بريطانيّ: لن ينجح الأميركيّون في هزيمة طالبان لأنّ طالبان يحبّون الموت بينما يحبّ الأميركيّون بيبسي كولا.

17 Daniel Brumberg. Reinventing Khomeini.... p. 130.

١٨ المرجع السابق، ص. ١٣٢.

١٩ وضّاح شرارة، طوق العمامة – الدولة الإيرانيّة الخمينيّة في معترك المذاهب والطوائف، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠١٣، ص ص. ١٦٩–١٧٠.

20 Elie Kedourie. Politics in the Middle East. Oxford. 1992. p.271.

٢١ المرجع السابق، ص. ٢٧٢.

22 Vanessa Martin. Creating an Islamic State.... p. 134.

23 Shaul Bakhash. The Reign of the Ayatollahs-Iran and the Islamic Revolution. Basic Books. 1984. P. 101.

٢٤ المرجع السابق، ص. ١٣٧.

٢٥ تطوّر موقفه لاحقاً، ولا سيّما بعد الثورة، لجهة مشاركة النساء في الحياة السياسيّة، لكنّ الأشكال الأبرز

لتلك المشاركة المحمودة، كان الحضور والاحتشاد في تظاهرات مؤيّدة للنظام والترشّح على قوائمه والتصويت لمرشّحيه.

٢٦ وكان من الموضوعات الثابتة في تصريحات الخميني، كما يرى بخّاش، فكرة أنّ البهائيّين في إيران يعملون عملاء لليهود ولإسرائيل. Shaul Bakhash. The Reign.... p. 26 .

٢٧ عن Vanessa Martin. Creating an Islamic State.... p. 60-61

٢٨ Shaul Bakhash. The Reign.... p. 16.

وشملت التنازلات الأخرى التي بدأت مع تغيير الحكومة بإزاحة جمشيد أموزيغار وتكليف جعفر شريف إمامي بتشكيلها، التخلّي عن التقويم «الملكيّ» الذي كان قد اعتُمد في ١٩٧٦، وإغلاق كازينوات القمار والنوادي الليليّة.

29 Roy Mottahedeh. The Mantle of the Prophet. Pantheon. 1985. p. 308.

٣٠ عن Shaul Bakhash. The Reign.... p. 27-28

٣١ انظر Vanessa Martin. Creating an Islamic State.... Chap. 5

٣٢ راجع: آية الله الخميني، الحكومة الإسلاميّة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩.

٣٣ بحيث يطلق ريتشارد نورتون على شيعيّة الخميني وصف «نيو شيعيّة».

Augustus Richard Norton. Hezbollah-A Short History. Princeton & Oxford. 2009. p. 39.

٣٤ لم تخل معارضة الخميني للدستور والدستوريّة، ولاشتغال المحاكم والقضاة تالياً، من بعض الغرائبيّة. فعنده أنّ الإصرار على محاكمات وعلى محامي دفاع إنّما هو من نتائج «المرض الغربيّ بيننا». ذاك أنّ الذين يؤتى بهم إلى المحاكم مجرمون، و«المجرمون لا ينبغي أن يحاكَموا بل أن يُقتَلوا». والمحاكم هي في أحسن أحوالها تعبير عن إرادة شعبيّة، فإذا امتنعت عن إنزال العقوبة بمن يؤتى بهم إليها، كان على الشعب أن يتولّى هائجاً قتلهم. انظر Shaul Bakhash. The Reign.... p. 62-63.

٣٥ بحسب روي متّحدة «لربّما بقي [دستور ١٩٠٦] حرفاً ميّتاً في معظم فقراته طوال الكثير من تلك السنوات السبعين». Roy Mottahedeh The Mantle.... p.381

وبقدر من السخرية يضيف بخّاش: «كان دستور ١٩٧٩ [الإسلاميّ] تذكيراً بأنّه بعد سبعين سنة على الثورة الدستوريّة، لا يزال الإيرانيّون غير متأكّدين ما إذا كان الشعب أم الله ورجال الدين هم الذين يحكمون».

انظر Shaul Bakhash. The Reign.... p. 88

٣٦ وفي هذا المعنى، يخطئ الذين يبالغون في ربط الإرهاب الذي ترعاه الدولة الإيرانيّة اليوم، وتتحكّم به مركزيّاً، بالمعنى القديم الذي بموجبه ارتبط التقليد الاستشهاديّ بالشيعة والإسماعيليّين.

٣٧ في ١٦ شباط ١٩٨٥ أعلن التأسيس الرسميّ للحزب، لكنّ الرواية التي باتت تحظى بتوافق عريض هو أنّ التأسيس حصل بعد الاجتياح الإسرائيليّ للبنان في حزيران ١٩٨٢ ومن ثمّ مشاركة رئيس «حركة أمل» نبيه برّي في «هيئة الإنقاذ الوطنيّ» برئاسة رئيس الجمهوريّة إلياس سركيس وعضويّة قائد «القوّات اللبنانيّة» والرئيس اللاحق بشير الجميّل. وتذهب تلك الرواية إلى أنّ المبادِر بالدعوة كان علي أكبر محتشمي، سفير إيران في دمشق حينذاك، بحيث تأسّس الحزب في تلك السفارة.

٣٨ وبالأخصّ رشّ الأسيد على أرجل بعض الفتيات في بعلبك، في ظلّ شعار «حجابكِ أغلى من دمي».

٣٩ رفد النظام الجزائريّ منذ الاستقلال في ١٩٦٢، وفي حدود تأسيسه شرعيّتَه على حرب التحرير و«المليون شهيد» وجهاد «المجاهدين»، منظومة الوعي هذا بالمساهمة العربيّة الأكبر والأهمّ التي ظهر بعض تأثيرها في الأدبيّات النضاليّة الفلسطينيّة. أمّا التتمّة الوظيفيّة، فكانت مطالبة الشعب الجزائريّ بتقبّل النظام العسكريّ الأمنيّ والاحتفال بإخفاقاته.

٤٠ فإذا زار أحد الحزبيّين إيران مثلاً عاد ومعه في كيس خاصّ بعضٌ من «تربة الإمام الرضا (ع)»، إلّا أنّ في قلبه حسرة «لأنّه لم يرَ الإمام». وبعد عودته من الجمهوريّة الإسلاميّة التي «طار» إليها قبيل شهادته مرتدياً بزّة «الحرس الثوريّ»، جاءه الإمام في المنام، عانقه طويلاً وقال له: «أنا أعرف أنك كنت تحبّ زيارتي ولكنّ أعمالي كثيرة لم أتمكّن من رؤيتك». وجاءت الرؤيا ردّاً على «حسرة» في قلبه...

٤١ ذاك أنّه، كما يكتب شرارة، «على النقيض من الفصل الذي تقيمه مجتمعاتنا منذ أمد طويل بين مجتمع الأحياء وبين الأموات، والذي جرى مجرى الحسّ المشترك والعامّ، سعى الإسلاميّون الشيعة إلى إدخال الأموات في عالم الأحياء سعياً حثيثاً. فلا تكاد تخلو سيرة شهيد من شهداء «المقاومة الإسلاميّة» (...) من رواية حلم يتكلّم فيه الشهيد إلى أهله، أو يبشّر فيه، قبل شهادته، بالشهادة وبالجنّة. كذلك لا تخلو هذه السِّيَر من خبر عن هاتف هتف بأحد أقرباء الشهداء وألقى إليه بما أفهمه أنّ الشهادة قريبة. وتصل رؤى المنام والعلامات المختلفة والهتاف الإسلاميين، وأهاليهم وأقاربهم وأصحابهم الخلّص، بالحسين وبزينب وبالشهداء السابقين وبخميني. فهي (الرؤى) آلة إلى نظم الأموات الكبار وعظماء الأحياء وصغار المجاهدين في عالم متّصل ومتماسك». وتتولّى الأحلام الكثيرة و«التي يطوف فيها الموتى» مهمّة التقريب، فيندرج في هذه الخانة الكلام الذي يُنقل عن أمّهات الشهداء وتقبُّلهنّ بسهولة بالغة مصرع الابن، أو تسمية الشهيد عريساً...

٤٢ كنعان مكيّة، في القسوة، منشورات الجمل، بيروت–بغداد، ٢٠٢٠، ص ص. ٤٩–٥٠.

٤٣ وضاح شرارة، الأمة القلقة – العامليّون والعصبيّة العامليّة على عتبة الدولة اللبنانيّة، دار النهار، بيروت، ١٩٩٦، ص ٢٢٧.

44 E.J. Hobsbawm. Bandits. Pantheon Books. New York. 1981. pp. 26 & 107-108.

٤٥ انظر Mohannad Haje Ali. Ntionalism Transnationalism and Political Islam – Hezbollah's Institutional Identity. Palgrave-Macmillan. 2018

خصوصاً صفحات ١٤٣–١٥١.

٤٦ تماماً كما وفد آخرون كحسن نصر الله من «حركة أمل» الشيعيّة، وكنعيم قاسم من «حزب الدعوة الإسلاميّة» الشيعيّ العراقي.

٤٧ انظر Kai Bird. The good spy – the life and death of Robert Ames. Crown. 2014. p. 328-9

48 Augustus Richard Norton. HEZBOLLAH…. p. 32.

٤٩ عن المطامح الإيرانيّة من وراء تدخّل «حزب الله»، حيث ترقى العلاقة بين سورية والحزب إلى موقع «القلب» من العلاقات السوريّة – الإيرانيّة، انظر Mohannad Haje Ali. Power points defining the Syria-Hezbollah relationship. Carnegie Middle East Center. 29/3/2019. https://carnegie-mec.org/2019/03/29/power-points-defining-syria-hezbollah-relationship-pub-78730

٥٠ انظر بالنسبة إلى هذا الغموض حول كلّ ما يتّصل بنشأة «حزب الدعوة» Faleh A. Jabar. The Shi'ite Movement in Iraq. Saqi Books. 2003. pp. 95-98.

ويستند ما يتعلّق هنا بـ«حزب الدعوة» إلى هذا المرجع ما لم يُشر إلى عكس ذلك.

٥١ من مقالة علي المؤمن، «ستون عاماً على تأسيس حزب الدعوة الإسلامية»، منشورة في موقع «آفاق»، ١٥/٨/٢٠١٨.

https://afaq.tv/articles/view/details?id=1823

٥٢ خلال ١٩٥٨–٦١، ومن أصل الأعضاء الـ٢٢ للجنة المركزيّة للحزب الشيوعيّ العراقيّ كان هناك ٥ فقط من السنّة العرب.

Hanna Batatu. The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq-A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists. Ba'thists. and Free Officers. Princeton. 1978. p. 995.

٥٣ انظر مثلاً لا حصراً M.Riad El-Ghonemy. The Political Economy of Rural Poverty- The case for land reform. Routledge. 2006. pp. 174-186.

٥٤ انظر مثلاً Hanna Batatu. The Old Social Classes…. p. 510 & 712

٥٥ بات الانقسام حول هذه المسائل في الخمسينيّات أقلّ وألطف منه في العقود السابقة، وإن لم يختف بالطبع، وهو ما أشير إليه في الفصل الثالث. وهذا ما يعود الفضل فيه إلى الحياة الحزبيّة والبرلمانيّة التي استقرّت نسبيّاً، رغم كلّ ما شابها من تعطيل وانتكاس ارتبطا باسم أقوى رؤساء الحكومات نوري السعيد المهجوس حينذاك بمكافحة الشيوعيّة والناصريّة.

٥٦ هكذا لا يعود مستغرباً أن نقرأ في سِيَر بعض أفراد الجيل الأوّل من «الدعوة»، كهادي السبيتي، أنّهم انضمّوا إلى الإخوان المسلمين، بسبب «عدم وجود حزب إسلاميّ حينذاك».

٥٧ انظر Hanna Batatu. The Old Social Classes…. p. 1017 & 1078-1080

٥٨ يتناول حنّا بطاطو، في المرجع السابق، العلاقات التجاريّة بإسهاب، خصوصاً في الكتاب الأوّل، القسم الثاني، الفصل التاسع، وبالأخصّ الصفحات ٥ و٤٩ و٢٧٠-٢٧١. كذلك يُنظر Jamal Sankari. Fadlallah – The Making…. PP. 63-4

٥٩ الإمام السيّد محمّد باقر الصدر، فلسفتنا: رسالة موضوعيّة في معترك الصراع الفكريّ القائم بين مختلف التيّارات الفلسفيّة، وخاصّة الفلسفة الإسلاميّة والماديّة الديالكتيكيّة (الماركسيّة)، ط٣، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ٢٠٠٩. ص ص. ٤٩ و٧٠ و٩١. هذه اللوثة العالمثالثيّة، والتوتاليتاريّة في الآن نفسه، في الطلب على الفكر المصفّح و«التماسك النظريّ» و«الشامل» نقع عليها في صورة فاقعة في حالة أنطون سعادة، مؤسّس «الحزب السوريّ القوميّ»، الذي زعم أنّ عقيدته تتضمّن كلّ «الحقّ والخير والجمال»، ووعد بـ «دين يصعد من الأرض إلى السماء» (قاصداً عقيدته) بعدما كانت الأديان «تهبط من السماء إلى الأرض». راجع حازم صاغيّة، قوميّو المشرق العربيّ…، سبق الاستشهاد، الفصل الخامس.

٦٠ في تناوله كتاب «اقتصادنا» (نُشر للمرّة الأولى في ١٩٦١)، لاحظ تشارلز تريب أنّ الصدر خصّص ٢٠٠ صفحة لمناقشة الماركسيّة مقارنة بـ ٤٠ صفحة للرأسماليّة، إذ كان هدفه الأوّل ردع المسلمين عن تبنّي البديل الشيوعيّ والماديّ مدفوعين إلى ذلك برفض الرأسماليّة وأمراضها. لكنّه لاحظ أيضاً ما يشبه العدميّة الاقتصاديّة، حيث ثمّة اقتراح كامن في الكتاب، مفاده أنّ الاقتصاد كنظام معرفيّ هو أكثر ما يكون فعاليّة واشتغالاً في الغرب الرأسماليّ، بسبب انبثاق تلك المعرفة من ذاك الغرب نفسه، ولأنّ

الاقتصاد إنّما يصف ويخاطب مجتمعات كتلك الغربيّة الرأسماليّة. Charles Tripp. Islam and the Moral Economy – The Challenge of Capitalism. Cambridge. 2006. P. 123.

وبالتالي فإنّ الاقتصاد لكم والأخلاق لنا.

لكنّ تريب يشير إلى معضلات أبعد، إذ «بالنسبة إلى المثقّفين المسلمين كانت هناك حاجة إلى تخيّل نظام اقتصاديّ بديل يرتكز على مبادئ إسلاميّة مميّزة كي يؤدّي وظيفة دامجة اجتماعيّاً، تلحم القيم الإسلاميّة بممارسة الحياة اليوميّة». بيد أنّ هذا «التخيّل» الذي حاول فصل النشاط الاقتصاديّ عن السياق الذي تطوّر فيه، أي اقتصاد الرأسماليّة الصناعيّة الموجّه إلى السوق، كان بمثابة «مهمّة هرقليّة»، وكان أحد أبرز مصادر هذا «التخيّل» «الهرقليّ» إلحاح التمايز عن «الشرق» و«الغرب». المرجع نفسه، ص. ١٠٩ و١١٠.

٦١ حول الوطنيّة الشيعيّة العراقيّة وتحفّظها و/ أو عدائها لإيران، راجع Yitzhak Nakash. The Shi›is of Iraq. Princeton. 1994. Chap. 3-5

٦٢ انظر الشهيد محمّد باقر الصدر، الإسلام يقود الحياة، وزارة الإرشاد الإسلاميّ، طهران، ١٤٠٣ هـ، ص. ٣-١٩. بعد مقتله، نُسبت إلى الصدر عبارة «ذوبوا في الإمام الخميني كما ذاب هو في الإسلام» التي تشبه الشيعيّة الإيرانيّة المشوبة بالصوفيّة أكثر ممّا تشبه الشيعيّة العراقيّة وأدبيّاتها.

٦٣ طالب عزيز، خريف الدعوة، دار بدائل للطبع والنشر والتوزيع، القاهرة، ٢٠١٩، ص. ١٠٦-١٠٨.

٦٤ عن المرجع السابق، ص. ٦٨.

٦٥ ظهر آنذاك بين معترضي «الدعوة» ومتذمّريها من يقلّدون المرجع اللبنانيّ محمّد حسين فضل الله بدل تقليد الحائري.

٦٦ أغلب الظنّ أنّ درجة التمايز النسبيّ عن طهران دفعت إلى التعويل على دمشق بهدف الموازنة بين العاصمتين الحليفتين، وكان صاحب هذا الدور مندوب «الدعوة» في سورية، ورئيس الحكومة اللاحق نوري المالكي.

٦٧ بسبب كثرة الانشقاقات والتنظيمات، وبالتالي كثرة الروايات والتواريخ والأسماء المتناقضة، وقلّة المادّة المكتوبة التي يمكن الركون إلى دقّتها، يصعب الجزم بتجنّب الخطأ، هنا أو هناك، في ما خصّ تلك التفاصيل.

٦٨ عبّر «الدعوة» آنذاك عن مواقف اجتماعيّة لا تتمايز في شيء عن رغبات المرجعيّة، كمعارضته تأميم المصارف والشركات الكبرى عام ١٩٦٤. انظر مثلاً Yamao Dai. Transformation of the Islamic Da'wa Party in Iraq: From the Revolutionary Period to the Diaspora Era. Asian and African Area Studies. 7 (2): 238-267. 2008

https://www.asafas.kyoto-u.ac.jp/dl/publications/no_0702/238-267.pdf

٦٩ المرجع السابق.

٧٠ كتبت بنت الهدى قصصاً وروايات يُفترض أنّها تنتمي إلى جنس الكتابة الأدبيّة تنتهي، خصوصاً ذات العنوان المعبّر «الفضيلة تنتصر»، بالتبشير بموقف الإسلام من المرأة والزواج وباقي أوجه الحياة. وكانت أعمالها مؤثّرة في أوساط الشبيبة الدينيّة، ليس فقط من حيث خلاصاتها الوعظيّة، بل كمكمّل فانتازميّ لأعمال أخيها، تصف، بطريقتها، جوانب من الحياة الحديثة ثمّ تُظهر ما فيها من تشوّه وضرر مفترضين يتأكّد معهما تفوّق العلاج الإسلاميّ.

٧١ ومن ناحيته كان لـ «حزب الدعوة» تحفّظاته التي دعته إلى الانسحاب، عام ١٩٩٤، من «المؤتمر الوطنيّ العراقيّ» الذي أنشأه الأميركيّون للمعارضة العراقيّة قبل عامين، وكان بقيادة أحمد الجلبي. ولم يكتم الدعويّون مخاوفهم ممّا اعتبروه أطماعاً ونيات أميركيّة شرّيرة، ورفضهم، حتّى ٢٠٠٣، مبدأي الفيدراليّة والمحاصّة الطائفيّة والإثنيّة في توزيع المناصب، وهو ما عادوا ليقرّوه ويعملوا بموجبه.

٧٢ صاغ الكاتب العراقيّ كنعان مكيّة هذه الحالة في عمل روائيّ ينطلق من مقتل الخوئي. انظر: Kanan Makiya. The Rope: A Novel. Pantheon. 2016

٧٣ باستثناء خروج باقر الصدر من الحزب في ١٩٦٠، ربّما عاد أوّل انشقاقات «الدعوة» إلى مطلع السبعينيّات حين غادرته جماعات أبرزها ما عُرف بتنظيم «جند الإمام».

٧٤ طالب عزيز، خريف الدعوة...، ص. ١٢٢ و١١٥.

75 Harith Hasan. From Radical to Rentier Islamism: The Case of Iraq's Dawa Party. Carnegie Middle East Center. 16/4/2019.
https://carnegie-mec.org/2019/04/16/from-radical-to-rentier-islamism-case-of-iraq-s-dawa-party-pub-78887

٧٦ منذ انعقاد مؤتمري المعارضة العراقيّة في فيينا وصلاح الدين (كردستان العراق)، عام ١٩٩٢، بات «الدعوة»، مثله مثل باقي التنظيمات العراقيّة الإسلاميّة وغير الإسلاميّة، يقول بالديمقراطيّة وحقوق الإنسان والأقلّيّات، في محاولة منه لكسب التعاطف الأميركيّ والغربيّ. وفي وقت لاحق، لم تحل تحفّظات «الدعوة» على لا إسلاميّة الديمقراطيّة، وهي تبقى أقلّ من تحفّظات باقي التنظيمات الإسلاميّة، دون تمسّكه اللفظيّ بها.

ماركسيّون وشيوعيّون

لا يُقارَن تأثير الشيوعيّين وعموم ماركسيّي المشرق بتأثير القوميّين والإسلاميّين، أكان في صنع القرار أو في تعبئة الجماهير وتحريكها. مع هذا أدّت أفكارهم دوراً ملحوظاً، خصوصاً في الحقبة السوفياتيّة، فيما تبلور معظم التأثير هذا في مناخ التفاعل مع الحكّام القوميّين والعسكريّين من أصدقاء السوفيات، واجداً تبريره النظريّ في ثنائيّة القوميّة والاشتراكيّة التي جرى تناولها في الفصل الرابع. ولئن انتهت الحقبة السوفياتيّة، فإنّ تلك الأفكار، بتكيّفها مع العقائد المحلّيّة المناهضة للغرب استمرّت تؤدي دوراً مرموقاً، وإن مداوِراً في الغالب، مؤدّاه تعزيز المادّة المحلّيّة بمصدر غربيّ و«علميّ». وليس قليل الأثر، على أيّ حال، مدى انسحار أشدّ مُعادي الغرب المحلّيّين، القوميّين منهم والإسلاميّين، بقوّة البرهان حين يكون غربيّ المصدر، ومدى استسلامهم له.

وبالطبع سيكون من الهرطقة رمي الماركسيّة بالرومنطيقيّة. فهي، فضلاً عن كونها من ثمار التنوير والعقلانيّة، أنتجتْ، منذ مؤسِّسَيها كارل ماركس وفريدريك إنغلز، مكتبة ضخمة في نقد الرومنطيقيّين، ما يمكن تبيُّنه في السِّيَر الفكريّة لكتّابها وكبار القادة السياسيّين للأمميّتين

الثانية والثالثة. بيد أنّ هذا لا يلغي وجود بذور للرومنطيقيّة يتوقّف عندها طويلاً ميشال لوفي وروبرت ساير في عملهما الذي استُشهد به بإسهاب في الفصل الأوّل[١]. فكما أشير قبلاً، وبالاستناد خصوصاً إلى روسّو، وإلى بعض الراديكاليّين التنويريّين، ليس التناقض والصراع بين الرومنطيقيّة والتنوير، أو بشيء من الإسراف التعبيريّ، بين الماضويّة والواقعيّة المشرعة على المستقبل، تناقضاً مطلقاً ودائماً ومنسجماً. ولا يتردّد مؤرّخ ماركسيّ كإريك هوبسباوم في التوقّف عند مفهوم «البدائيّ» في الماركسيّة، ملاحظاً أنّ «المجتمع البدائيّ، منذ روسّو الذي رفعه بوصفه مثال الرجل الاجتماعيّ الحرّ، إلى الاشتراكيّين، كان نوعاً من نموذج للطوبى». لكنّ هوبسباوم يستدرك مؤكّداً فرزاً لابسَ هذا المفهوم: فـ«مثال البدائيّة لم يكن رومنطيقيّاً على نحو خاصّ. وبالفعل، كان بعض أكثر الداعين إليه صرامة من مُستنيري القرن الثامن عشر»، موحياً بأنّ استلهام «المستنيرين» للقدامى البدائيّين مرتبط، على عكس استلهام الرومنطيقيّين لهم، بهزيمة أولئك البدائيّين وقربهم من الاندثار[٢]. ومع أخذ تحفّظات هوبسباوم في الاعتبار، يؤرّخ لوفي وساير لما يعتبرانه عناصر رومنطيقيّة نمت على هامش الماركسيّة بناءً على نظرة الأخيرة إلى ما أسمته «المشاعيّة البدائيّة».

صحيحٌ أنّ آثار الرومنطيقيّة تضاءلت مع ماركس ما بعد الهيغليّ، أي منذ «البيان الشيوعيّ» في ١٨٤٨. ففي الأخير، وكما هو معروف، رفض، هو وإنغلز، كلّ حلم بالعودة إلى الحِرَف أو الإنتاج ما قبل الرأسماليّ بوصفه موقفاً رجعيّاً، واحتفلا بغنائيّة صاخبة بالدور التقدّميّ تاريخيّاً للرأسماليّة الصناعيّة التي لم تكتف بتطوير قوى الإنتاج بوتائر غير مسبوقة، لكنّها أيضاً وحّدت الاقتصاد العالميّ. وهذا فضلاً عن امتداحهما الرأسماليّة لتمزيقها الأحجبة التي أخفت وقنّعت الاستغلال في المجتمعات التي سبقتها، ممجّدَين إنجازاتها التي تفوّقت على الأهرامات المصريّة والقنوات الرومانيّة.

لكنّ المصادر الغنيّة للماركسيّة (الهيغليّة، الاقتصاد السياسيّ البريطانيّ، الاشتراكيّة الفرنسيّة) تركت، بطبيعة الحال، بصماتها، بما فيها تلك الرومنطيقيّة التي لم تختف كلّيّاً. فماركس وإنغلز معاً احترما النقّاد الرومنطيقيّين للرأسمالية الصناعيّة، ولو انتقداهم بقسوة، واعترفا بالديون الفكريّة لهؤلاء عليهما. فعملُهما لم يتأثّر فحسب باقتصاديّين ومؤرّخين كالسويسريّ جان شارل سيسموندي،

وبالشعبويّ الروسيّ نيكولاي دانيالسون، ولكنْ أيضاً بفلاسفة اجتماعيّين ككارلَيل، وبمؤرّخين للتاريخ القديم كفون ماورر وبارتولد جورجنيابور والأنثروبولوجيّ الأميركيّ لويس مورغان، وهذا حتّى لا نذكر الاشتراكيّين الرومنطيقيّين كشارل فورييه وموسى هسّ، حتّى إنّ لوفي وساير اعتبرا أنّ الرومنطيقيّة أحد مصادرهما التي أُغفِلَت، بل إنّها مصدر لا يقلّ أهميّة عن الهيغليّة والاشتراكيّة الفرنسيّة والاقتصاد السياسيّ البريطانيّ.

وفي عمل موسى هِسّ، الاشتراكيّ الألمانيّ واليهوديّ، الذي كان لكتاباته المبكرة إبّان ١٨٣٧–١٨٤٥، تأثير تكوينيّ في ماركس وإنغلز الشابّين، نجد أحد أبرز الأدلّة. فعمل هسّ الأوّل، «التاريخ المقدّس للجنس البشريّ» (١٨٣٧)، حيث تحضر الرومنطيقيّة بأقوى أشكالها، تضمّن تأويلاً مسيحانيّاً وسياسيّاً للتاريخ مَوضَعَ القَدامة في حقبة من التناسق الاجتماعيّ المرتكز على التشارك في السلع، وهو توازنٌ دمّرته الملكيّة الخاصّة التي تُتَوارَث مُتيحةً صعود الصناعة والتجارة المصحوبتين بالتفاوت والأنانيّة. أمّا المهمة المسيحانيّة للمستقبل، فتشمل تصفية الوراثة والتملّك الفرديّ، بحيث يعاد الاعتبار إلى الصفات الأصليّة والنبيلة للبشر، وبالتالي لقيام أورشليم الجديدة أو جنّة عدن الجديدة على الأرض. وبتأثّر قويّ بفورييه، الذي استند الكتاب إلى مفهومه للتناسق الاجتماعيّ، يقدّم هسّ نقداً جذريّاً لأريستوقراطيّة المال وللصناعة بوصفهما تزيدان ثروة القلّة على حساب الكثرة، حتّى ليصعب أن نقع على أهجية للمال في حدّة أهاجيه.

وعند لوفي وساير ربّما كانت مقالة هسّ عن جوهر المال أهمّ نصوصه. فهي كتبت في ١٨٤٣ ونشرت في ١٨٤٥، وكان لها تأثيرها الكبير على ماركس الشابّ. ذاك أنّ النصّ يقدّم نقداً حماسيّاً لسيطرة المال على البشر، وقد رُفع إلى سويّة القداسة، كذلك يهاجم النظام الذي يطرح الحرّيّة الإنسانيّة للبيع، وهذا، في رأيه، ممّا تتميّز به الحداثة. فعالم صفقات البيع والشراء الحديث، حيث المال هو الجوهر، أسوأ من العبوديّة القديمة لأنّه ليس طبيعيّاً وغير إنسانيّ، كما يقضي بأن يبيع المرء نفسه متطوّعاً. أمّا مهمّة الشيوعيّة فأن تلغي المال وسلطته الشرّيرة، وأن تنشئ جماعة عضويّة تكون إنسانيّة على نحو أصيل. وكان ممّا علّمه هسّ، بحماسة نضاليّة، أنّ «النبالة لم تعد العدوّ الذي يستطيع تدمير مستقبلنا – الأحرى أنّ العدوّ هو الأغنياء. نعم، لقد أصبح الأغنياء أعداء التقدّم، وسيصبحون [مستقبلاً] أشدّ عداوة له»، لا بل «فقط حين يكفّ المال عن أن يكون هو الشيطان يمكن أن يكون هناك إله»[٣].

الجماعات الرعويّة البدائيّة

لم يحل «القطع» الذي طرأ على ماركسيّة ماركس في ١٨٤٨، دون إبدائه، هو وإنغلز، في ستينيّات القرن نفسه، اهتماماً متزايداً ببعض التشكيلات الاجتماعيّة القديمة وتعاطفاً معها. فقد أثارت إعجابَهما الجماعات الرعويّة البدائيّة، من البنية العشائريّة اليونانيّة القديمة (*Gens*) إلى الجماعة الرعَويّة الجرمانيّة (*Mark*) ومثيلتها الروسيّة (*Obschtchina*). أمّا إعجابهما هذا، فنبع من قناعتهما بأنّ تلك الأشكال انطوت على مواصفات اجتماعيّة تفتقر إليها الحضارة الحديثة، وأنّها بكّرت في إعلان بعض ملامح المجتمع الشيوعيّ للمستقبل. والراهن أنّ اكتشافهما أعمال ماورِر، مؤرّخ الجماعات اليونانيّة القديمة، ولاحقاً مورغان، هو ما قادهما إلى إسباغ قيمة جديدة على الماضي، إذ بسبب هذين المؤلّفين صار في وسعهما الإحالة على تشكيلة سابقة على الرأسماليّة، اعتبراها متفوّقة عليها، هي المجتمع المشاعيّ البدائيّ. وهذا الأخير لئن خالف النظام الاقطاعيّ الذي يتغنّى به الرومنطيقيّون التقليديّون، فإنّه يبقى مجتمعاً قديماً تهيّأ لهما أنّه يملك ما هو جديد. وحتّى ١٨٨٤، وفي كتابه «أصل العائلة والملكيّة الخاصّة والدولة»، أكّد إنغلز، بالاعتماد على مورغان، على طابع نكوصيّ تنطوي عليه الحضارة قياساً بالمجتمع البدائيّ، حيث لا ملكيّة خاصّة، وبالتالي لا جنود أو شرطة، ولا نبلاء أو ملوك أو قضاة، وكذلك لا سجون ولا دعاوى، وكلّ شيء يسلك طريقه المنتظم، حيث الجميع متساوون وأحرار، ولا سيّما النساء في ظلّ نظام أموميّ (*matriarchy*). وهؤلاء جميعاً تتفوّق أحوالهم، بلا قياس، على أحوال الأكثريّة الساحقة من سكّان زمننا المتمدّنين.

وبالطبع من غير أن يوافق الشعبويّين الروس على جميع فرضيّاتهم، شاركهم ماركس، في أواخر سني حياته، الاعتقاد بدور اشتراكيّ مستقبليّ للكوميون الروسيّ التقليديّ. ففي رأيه الذي عبّر عنه بصراحة في رسالة إلى اشتراكيّين روس، عام ١٨٨١، يشكّل هذا الكوميون نقطة ارتكاز لإحياء اجتماعيّ ما في روسيا، إلّا أنّه، وكي يعمل على هذا النحو، عليه أن يصفّي التأثيرات الضارّة التي تتربّص به من كلّ الجهات، وأن يضمن لنفسه، من ثمّ، شروط التطوّر العفويّ. وقد أصرّ ماركس على ضرورة أن تستحوذ الكوميونات الريفيّة على الإنجازات التقنيّة للحضارة الصناعيّة الأوروبيّة. لكنّ تحليله، كائناً ما كان الحال، انسجم

مع الرهان الشعبويّ على إمكان إبقاء روسيا بمنأى عن أهوال الحضارة الرأسماليّة، كما وجد بين الشعبويّين أنفسهم مَن يستخدمه حجّةً. وتحتوي مسوّدة رسالته على إشارات إلى تلك الجماعات الريفيّة في الهند، والتي تنمّ عن تغيّر في آراء ماركس عمّا كانت قد استقرّت عليه في خمسينيّات القرن التاسع عشر حين رفض آراء مماثلة ردّها إلى تصوّرات سلافيّة ووطنيّة[4]. ففي ١٨٥٣ مثلاً كان قد أشار إلى دور الاستعمار الإنكليزيّ في الهند بوصفه تدميريّاً على نحو هائل لكنّه، رغم كلّ شيء، تقدّميّ، بسبب إدخاله سكك الحديد إليها ودفعها نحو الرأسماليّة. هكذا أقامت بريطانيا «الأسس المادّيّة للمجتمع الغربيّ في آسيا» وكانت «الأداة غير الواعية للتاريخ» في استحضار الثورة الاجتماعيّة[5]. لكنّه في رسالته الروسيّة المتأخّرة كتب، عن الهند الشرقيّة، أنّ ضرب ملكيّتها الجماعيّة للأرض لم يكن إلّا عملاً تخريبيّاً إنكليزيّاً يدفع السكّان المحلّيّين إلى الوراء، مُغلّباً البعد السلبيّ للتحديث الرأسماليّ، على عكس حاله قبل أقلّ من ثلاثين عاماً.

حدود أحلام الماضي

لقد أشار عدد من علماء الاجتماع ومؤرّخي الأدب، كلٌّ بطريقته، إلى ما يربط بين الرومنطيقيّة والماركسيّة. فبعد السوسيولوجيّ الألمانيّ كارل مانهايم الذي حاسب الديالكتيك الهيغليّ نفسه بوصفه رومنطيقيّاً[6]، أصرّ ألفِن غولدنر على وجود عناصر رومنطيقيّة مهمّة في فكر ماركس، وأكّد إرنْست فيشر أنّ ماركس دمج في نظرته الاشتراكيّةِ التمرّدَ الرومنطيقيّ على عالم عمّم تسليع الإنسان وتشييئه. وما لا شكّ فيه أنّ المفهوم الماركسيّ عن الاغتراب (*alienation*) شديد الاختلاط بالتعقّل الرومنطيقيّ، إذ، كما بيّن إسطفان ميشزاروس، ونقل عنه لوفي وساير، يبقى النقد الروسويّ للاغتراب أحد مصادر الفكر الماركسيّ هنا. وقد رأى فيشر وآخرون أنّ الحلم بإنسانيّة جامعة ومتلاحمة تتعدّى التجزيء والقسمة والاغتراب هو بمثابة رابط بين ماركس والتركة الرومنطيقيّة. وفي وقت أحدث عهداً صوّر يورغن هابرماس فكر ماركس الشابّ بوصفه «اشتراكيّة رومنطيقيّة» حتّى إنّ فكرة الاجتماع الحرّ للمنتجين بدت دائماً مُثقلة بصور نوستالجيّة عن أنماط من الروابط كالعائلة والحيّ والنقابة القروسطيّة (*guild*) وُجدت في عالم الفلّاحين والحِرَفيين، وهي صور باشرت انهيارها حين

بدأت الهجمة الرأسماليّة العنيفة، وكان لاختفائها أن ترك شعوراً بالفَقد والخسارة. وعند هابرماس أنّ هذه الرومنطيقيّة تصبغ المستقبل كما الماضي. ففكرة المجتمع الذي يكفّ أفراده عن أن يكونوا مُستَلَبين في علاقتهم بنتاج عملهم، وبالبشر الآخرين، وبأنفسهم، هي ذاتها فكرة تضرب جذرها في الرومنطيقيّة.

والمؤكّد أنّ ماركس لم يحلم كما حلم الفيلسوف والناقد الفنّيّ البريطانيّ جون راسكين ببعث نظام المهن القروسطيّ، لكنّه تصوّر العمل الصناعيّ كشكل اجتماعيّ وثقافيّ يحطّ من القيم والصفات الإنسانيّة كما احتواها العمل قبل الرأسماليّة، إذ في ظلّ الآلة يغدو هذا العمل نوعاً من المهانة والتعذيب. لكنْ كيف يصار إلى تحويل طبيعة العمل نفسه؟ هذا هو الإشكال الذي يتناوله ماركس قبل أيّ شيء آخر في «غراندريسّه» أو «المساهمة في نقد الاقتصاد السياسيّ» (١٨٥٧-١٨٥٨): ففي هذا المجتمع الاشتراكيّ سيتولّى التقدّم التقنيّ والمكننة خفض الزمن اللازم لـ«العمل الضروريّ»، أي العمل المطلوب كي يكفي الحاجات الأساسيّة للجماعة. وهكذا سيُصرف معظم ساعات النهار في ما أسماه ماركس، وقبله فورييه، العمل الجذّاب، أي العمل الحرّ فعلاً والذي يؤمّن التحقّق الذاتيّ للأفراد. ومثل هذين العمل والإنتاج (وهما قد يكونان مادّيّين أو روحيّين) ليسا مجرّد لعب (وهنا ينفصل ماركس عن فورييه) بل قد يتطلّبان أقصى الجهد والجدّيّة (يذكر ماركس تأليف الموسيقى كمثل).

وعلى خلاف معظم ماركسيّي مطالع القرن العشرين، تبدي المناضلة والمثقّفة الماركسيّة، البولنديّة- الألمانيّة روزا لوكسمبورغ، كبير اهتمام بالرومنطيقيّة الاقتصاديّة للسويسريّ سيسموندي، الذي تأثّر به ماركس كما نقدَه بضراوة. والحال أنّ كتابها «تراكم رأس المال» (١٩١٣)، الذي خالف رواية ماركس عن تحقيق «فائض القيمة»، مشدّداً على نهب المستعمرات في إحداثه، يعيد تأهيل الرومنطيقيّة الاقتصاديّة، خصوصاً سيسموندي، ولو أُرفق ذلك بـ«تجاوزه نقديّاً». فقد دافعت عنه، في هذا السياق، ضدّ لينين الذي رأت أنّ نقده الاحتقاريّ للرومنطيقيّة الاقتصاديّة، إبّان طوره الأوّل كناقد حادّ للشعبويّة، مجحف وضيّق الأفق[٧]. أمّا الملمح الثاني لكتابات لوكسمبورغ الاقتصاديّة فاهتمامها العاطفيّ بالمجتمعات والجماعات ما قبل الرأسماليّة. فالموضوعة الرئيسة لمخطوطتها غير المكتملة المنشورة في ١٩٢٥، «مقدّمة...»، هي تحليل ما تسمّيه «مجتمعات شيوعيّة بدائيّة» ووضعُها بالتعارض مع مجتمع السوق

الرأسماليّة، بحيث ينطوي النصّ المذكور على مقاربة خاصّة لتطوّر التشكيلات الاجتماعيّة تجافي الآراء «التقدّميّة» الخطّيّة.

هكذا كان هدفها أن تعثر على كلّ ما كان في الماضي البدائيّ ممّا يقبل التصوير كتمهيد للاشتراكيّة الحديثة وأن تنقذه تالياً. وكماركس وإنغلز، اهتمّت بكتابات ماورر عن الجماعة الرعويّة في المجتمع الجرمانيّ (*Mark*)، ومثلهما احتفلت بالاشتغال الديمقراطيّ والمساواتيّ لهذا التشكيل وبشفافيّته الاجتماعيّة حيث «الكلّ يعملون معاً من أجل الكلّ ومعاً يقرّرون كلّ شيء». وبالاعتماد على عمل المؤرّخ الروسيّ ماكسيم كوفاليفسكي، الذي سبق أن أثار اهتمام ماركس، أكّدت لوكسمبورغ كونيّة الكوميون الزراعيّ كشكل للمجتمع الإنسانيّ في إحدى مراحله، ما نجده بين هنود أميركا والإنكا والأزتيك والهندوس وقبائل أفريقيّة. وكان المؤلّف الأهمّ للوكسمبورغ، كما لإنغلز قبلها، هو مورغان: فبناء على عمله الكلاسيكيّ «المجتمع القديم» (١٨٧٧)، ذهبت أبعد من إنغلز مطوّرةً رؤية كاملة لتطوّر الإنسانيّة ومُقدّمةً الحضارة المعاصرة بملكيّتها الخاصّة وسيطرتها الطبقيّة وهيمنتها الذكوريّة ودولتها القمعيّة كمرحلة انتقال مديد من الشيوعيّة البدائيّة إلى شيوعيّة المستقبل. وفي قلب هذا المنظور الرؤيويّ، أقامت الفكرةُ الرومنطيقيّة الثوريّة عن الرابط بين الماضي والحاضر، حيث ثمّة «مسيرة إنسانيّة لولبيّة عظمى إلى الأمام».

من هذا الموقع، هزّ الاستعمار الأوروبيّ لوكسمبورغ بوصفه لاإنسانيّاً بالعمق ومدمّراً اجتماعيّاً. وعلى عكس ماركس، بدا لها احتلال الهند ساطعاً في تحطيمه البُنى الشيوعيّة التقليديّة في الزراعة، وتسبُّبه بكوارث للفلّاحين. صحيح أنّها شاركت ماركس قناعته بأنّ الاستعمار يأتي بتقدّم اقتصاديّ للأمم المستعمَرة، وإنْ بوسائل وحشيّة يتّبعها المجتمع الطبقيّ، إلّا أنّها أكّدت، أكثر ممّا فعل ماركس، الآثار الضارّة اجتماعيّاً لذاك التقدّم. وهي لم تطوّر هذه المجادلة في «مقدّمة...» فحسب، بل قبل ذلك، في «تراكم رأس المال»، فانتقدت دور الاستعمار الانكليزيّ وعبّرت عن غضبها حيال التعاطي الإجراميّ للغزاة الأوروبيّين مع نظام الريّ القديم. فرأس المال، في طمَعه، عاجز عن رؤية النُّصُب الاقتصاديّة للحضارات الأقدم، ومنذ ١٨٦٧، تأدّى، عن تدميريّته، فتك المجاعة بملايين الضحايا الهنود. أمّا بالنسبة إلى الاستعمار الفرنسيّ في الجزائر، فرأته يتميّز بمحاولة منهجيّة ومتعمَّدة لتحطيم الملكيّات الجماعيّة وتفكيكها، مفضياً إلى تدمير اقتصاديّ للسكّان المحلّيّين.

وعند لوكسمبورغ، يستعرض نضالُ السكّان المحليّين ضدّ المتروبولات الإمبرياليّة مقاومةَ التقاليد الشيوعيّة القديمة للسعي وراء الربح وللأورَبة الرأسماليّة. وإذا قرأنا بين السطور، وفق لوفي وساير، وقعنا لديها على فكرة التحالف بين نضالات الشعوب ضدّ الاستعمار ونضال البروليتاريا الحديثة ضدّ الرأسماليّة كتلاقٍ ثوريّ بين الشيوعيّتين القديمة والجديدة. وهذا ما يبعدنا عن البورجوازيّة التي احتفل ماركس وإنغلز بصعودها، والجِدّة النوعيّة لذلك، خصوصاً أنّ لوكسمبورغ لم تكترث لحقيقة أنّ المجتمعات القديمة جامدة لا تملك الشروط والديناميّات الداخليّة للتطوّر لأسباب عديدة كمحدوديّة أفقها، والمستوى المنخفض لإنتاجيّة عملها، وضعف قدرتها الذاتيّة على اللحاق بالحضارة الحديثة، وقلّة حيلتها حيال الطبيعة، وعنفها الشرس وحالة الحرب الدائمة بين جماعاتها. فلديها لا نقع فحسب على تضخيم القسوة التي مارسها الاستعمار في المستعمرات، وهي ضخمة بالتأكيد، بل على تفوّقها في الإيذاء على الغزوات الأخرى غير الأوروبيّة، مع الحدّ الأدنى من الإشارة، وأحياناً بدون إشارة، إلى ارتباط الفارق هذا باختلاف أنماط الإنتاج والطبيعة التدخّليّة والتحويليّة للرأسماليّة قياساً بالأنماط الراكدة السابقة[8].

وقدّمت روسيا أواخر القرن التاسع عشر مسرحاً للسجال ضدّ الرومنطيقيّة، وتحديداً رومنطيقيّة الشعبويّين (النارودنيّين). ذاك أنّه مع كتابات جورجي بليخانوف، أبي الماركسيّة الروسيّة، ظهر الصراع ضدّهم موضوعاً حارّاً، إذ بدا الماركسيّون الأوائل متحمّسين لمحاكاة النموذج الصناعيّ الأوروبيّ. وفي روسيا وجدت النزعة هذه أكمل تطوّرها كفلسفة اجتماعيّة وحركة سياسيّة. ففلاسفتها الثوريّون «العدميّون» كألكسندر هرتزن وكبار ممثّلي رومنطيقيّتها الشعبويّة رأوا في الجماعة الرعويّة التقليديّة أساساً لطريق روسيّ خاصّ إلى الاشتراكيّة. وقد جمع هذا التقليد الذي ولد حينذاك، ليغدو أحد التقاليد الأعرق في تاريخ روسيا الحديثة، بين رفض الأوتوقراطيّة القيصريّة ورفض حضارة الغرب الرأسماليّة، معرّفاً ذاته كحركة «إرادة الشعب» التي تبغي «الذهاب» إليه لتكسب الفلّاحين إلى أفكار الثورة.

أمّا في أوروبا الغربيّة، فيربط لوفي وساير أولى المحاولات لإنتاج «تأويل نيو رومنطيقيّ للماركسيّة» بالبريطانيّ وليم موريس أواخر القرن التاسع عشر، علماً بأنّ موريس، الكاتب

والشاعر والفنّان والمناضل، احتلّ موقعاً وسطاً بين الماركسيّة والفوضويّة، كما تتلمذ على كارلَيل وراسكين. وإذ يعدّدان بعض أكبر الرموز الثقافيّين الماركسيّين ممّن تأثّروا، على تفاوت، بالرومنطيقيّة، يجدان بين أهمّ مصادر التأثّر قيام الرأسماليّة والحداثة على قيم كميّة قابلة للقياس (نُسب التعليم، الصحّة، الصادرات والواردات...)، مقابل نهوض المنظومات الثقافيّة الكبرى على قيم نوعيّة تسعى إلى أن تكون مطلقة، ما يسبّب تناقضاً يستشعره المثقّفون الأكثر انشداداً إلى تلك المنظومات، معبّرين عنه بطرق شتّى أكثرها حدّةً وجذريّة هي الرومنطيقيّة[٩]. وفي خانة التأثّر الجزئيّ هذا، يُدرجان مثقّفين من وزن جورج لوكاش وإرنست بلوخ ومدرسة فرانكفورت (خصوصاً ولتر بنجامين وهربرت ماركوزه) وهنري لوفيفر وشارل بيغي وبعض التيّارات النسويّة والسورياليّة والبيئيّة والدينيّة و«ثقافة أيّار ٦٨» ومناهضي العولمة. وربّما باستثناء الحركات البيئيّة والمناهضة للعولمة، انحصرت التأثيرات الكبرى لهؤلاء في خريطة الأفكار لكنْ ليس في السياسات الحزبيّة، فضلاً عن الشعبيّة[١٠].

روسيا واللينينيّة

على أنّ تضخّم الرومنطيقيّ في الماركسيّة يبقى، في النهاية، نتاج أحداث وتطوّرات أكثر منه نتاج أفكار مجرّدة. وقد يصحّ القول إنّ العناصر والبذور الفكريّة، التي وُصف بعضها، ما كانت لتجد تفعيلها لولا مناخ التحوّل المذكور الذي يجسّده الإمساك بالسلطة الروسيّة في ١٩١٧، وبالتالي في مجتمعات «شرقيّة» ضعيفة في تقليدها العقلانيّ وبالغة الرسوخ في تقاليدها الدينيّة والقوميّة والإثنيّة، وفي رومنطيقيّتها تالياً. فالاستيلاء على السلطة، ممّا انتقد حتّى بعض الماركسيّين الثوريّين كلوكسمبورغ لاديمقراطيّته وانقلابيّته ومركزيّة حزبه القائد، مع انسداد أفق «الثورة البروليتاريّة» في أوروبا الصناعيّة، كان الوجهة التي تمدّدت، خصوصاً بعد الحرب العالميّة الثانية وإبّان الحرب الباردة، لتشمل بلداناً كالصين وكوريا وفيتنام وكوبا وأنغولا وإثيوبيا والصومال واليمن الجنوبيّ. وبدل أن تنصبّ جهود الأحزاب الشيوعيّة، ابتداءً بروسيا، على دعم تحوّلات ديمقراطيّة في مجتمعاتها، يشكّلون فيها الجناح الراديكاليّ المدافع عن حقوق العمّال ومصالحهم، صار الاستيلاء على السلطة، إلّا حين يتعارض مع المصالح الاستراتيجيّة السوفياتيّة[١١]، هو المهمّة المطروحة.

وكان للوجهة العريضة هذه أن همّشت العناصر العقلانيّة و«الأوروبيّة» في الرواية الماركسيّة للتاريخ، كموقف «البيان الشيوعيّ» الحماسيّ من البورجوازيّة، فيما واجه الماركسيّون الأشدّ تمسّكاً بتلك العناصر مقادير متفاوتة من التشكيك والاتّهام، القوميّين و/ أو الدينيّين، بسبب مواقف كامتداح ماركس الإمبرياليّة البريطانيّة في غزوها الهند.

ويُلاحَظ تحوّل كهذا في السيرة الفكريّة والسياسيّة للينين خصوصاً. ففي طوره الأوّل المناهض للشعبويّين، كتب، عام ١٨٩٤، «من هم أصدقاء الشعب ولماذا يحاربون الاشتراكيّين الديمقراطيّين؟»، وفي ١٨٩٧ أصدر بياناً عنوانه «تشخيص الرومنطيقيّة الاقتصاديّة (سيسموندي وسيسمونديّونا المحلّيّون)»، وفي العملين صفّى حساباته مع الشعبويّين وأدانهم بقوّة بوصفهم رجعيّين. ثمّ في ١٨٩٩، أصدر «تطوّر الرأسماليّة في روسيا»، الذي يعتبره البعض أكثر أعماله دقّة ورهافة. وعلى العموم نراه في هذا الطور يتصدّى لمفاهيم الشعبويّين الاقتصاديّة ولدعوات الخصوصيّة السلافيّة التي تزعم لروسيا استثنائيّةً تقيها التجربة الرأسماليّة ومخاضها. وأخيراً، ففي ١٩٠٥، ومن منفاه في جنيف، أصدر «خطّتا الاشتراكيّة الديمقراطيّة في الثورة الديمقراطيّة»، محاولاً، في قالب سجاليّ مع المناشفة، صياغة ما اعتبره دروساً ينبغي تعلّمها من هزيمة الثورة التي نشبت في العام نفسه. لكنْ على رغم حدّته وتوكيده أهميّة الانتفاضة المسلّحة والإعداد لها (وكان كتابه «ما العمل؟» قد صدر قبل ثلاثة أعوام)، بل برغم عدم ثقته بالليبراليّين الذين وصمهم بالاستعداد الدائم للتفاهم مع القيصريّة، وبعدم المضيّ في الثورة حتّى نهايتها، بقي أنّ المهمّة الأساسيّة والراهنة، كما يقول العنوان، ليست ثورة اشتراكيّة، بل ديمقراطيّة. فلينين بالتالي قدّم حزبه بوصفه اليسار الراديكاليّ لهذه الثورة، والطرف الوحيد المؤهّل، بالتحالف مع الفلّاحين، لاستكمالها والاندراج تالياً في أفق الثورة الاشتراكيّة[١٢].

بيد أنّ تلك الفترة نفسها التي شهدت ثورة ١٩٠٥ هي التي يعدّها المؤرّخ الهنغاريّ تماس كراوش فترة «الانشقاق الحقيقيّ والنهائيّ بين الماركسيّة والليبراليّة» تبعاً لجملة من القضايا التي تتجمّع في سؤال: هل سيستقرّ المجتمع على نظام ديمقراطيّ أم على «ديكتاتوريّة ثوريّة»[١٣]؟

ومن مقدّمات وتجارب مختلفة قليلاً، كتب ليون تروتسكي من سجنه في ١٩٠٦، هو الذي

كان أحد قادة سوفيات بطرسبورغ في ثورة ١٩٠٥، «نتائج وتوقّعات» الذي طوّره لاحقاً (١٩٢٩) في عمل بات يحمل عنوانه الشهير «الثورة الدائمة». وفي «نتائج وتوقّعات» نمّ تروتسكي، الذي سيغدو في ١٩١٧ القائد الثاني للثورة، عن هذا المزاج المتحرّق إلى تسلّم السلطة واستعجال التاريخ بإحراق مراحله. ذاك أنّ نظريّته الموصوفة بصياغة «قانون التطوّر المتفاوت والمركّب»، تُنيط بالمجتمعات التي تتأخّر في دخول حلبة التقدّم تحقيق تطوّر مُركّب يتوالى هندسيّاً، لا حسابيّاً، بحيث تنجز في سنوات قليلة ما أنجزته أمم أخرى في قرون. ذاك أنّ بروليتاريا الأطراف الأكثر راديكاليّة وتقدّماً ستقود أممها في ثورة «دائمة» على طريق التحرّر الوطنيّ وبناء الاشتراكيّة. أمّا الثورات الاشتراكيّة الموعودة في أوروبا، فستهبّ لإنجاد المحاولة الثوريّة والعمّاليّة الروسيّة، حائلةً دون تعفّنها في بيئتها الآسيويّة الفلاّحيّة، وقائدةً خطاها إلى الاشتراكيّة.

لكنْ في طور لينين الثاني، الذي بلغ ذروته مع «أطروحات نيسان» (العشرة) التي تلت عودته إلى روسيا، تبدّى ضيق صدره، هو الآخر، بـ«الثورة الديمقراطيّة»، معتبراً أنّها تحقّقت واستنفدت نفسها في ثورة شباط ١٩١٧ التي ارتبطت قيادتها، بين آخرين، بألكسندر كيرنسكي. هكذا كان أقلّ من شهرين كافياً لإعلان نهاية تلك الثورة وتوكيد الانتقال «قفزاً» إلى «الثورة الاشتراكيّة»، عبر احتلال المباني الحكوميّة ومحطّات التلغراف ونقاط استراتيجيّة أخرى. ولئن أبدى معظم البلاشفة معارضتهم الطرح اللينينيّ الذي أعلن الحرب على الحكومة المؤقّتة، وأكّد أنّ البديل الوحيد المقبول من «الجمهوريّة البورجوازيّة» مجالسُ (سوفياتات) العمّال والفلاّحين التي ينبغي أن تستحوذ على «كلّ السلطة»[١٤]، جاءت التطوّرات التي تلاحقت سريعاً لتدلّ على افتقار تلك الثوريّة إلى كلّ حسّ بالواقع وحدوده وإمكاناته، فضلاً عن إغفالها سؤال الحرّيّة. فالطبقة العاملة، الضعيفة أصلاً، قُتل الكثيرون من بلاشفتها إبّان الحرب الأهليّة، ومن لم يُقتل احتاجتهم «الدولة العماليّة» موظّفين وكوادر لديها. ولئن عُوّل على ثورات اشتراكيّة في أوروبا الصناعيّة تستدرك «النقص الموضوعيّ في الواقع الزراعيّ الروسيّ»، فإنّ ثورات كهذه لم تحصل بعد هزيمة الثورة الألمانيّة وسقوط ديكتاتوريّة بيلا كون الثوريّة في هنغاريا عام ١٩١٩[١٥].

على أيّة حال، قدّمت اللينينيّة، في استعجالها بلوغ السلطة، في ظلّ الافتقار إلى شرطيها الروسيّ والأوروبيّ، أكثر من حجّة تخالف العقلانيّ في الماركسيّة بقدر ما تخالف الواقع وشروطه. فمنذ

١٩١٣، وفي كرّاس حمل عنوان «أوروبا المتأخّرة وآسيا المتقدّمة»، تراجع «نمط الإنتاج» بوصفه المعيار في تحديد «التقدّم» و«التأخّر»، إذ باتت أوروبا البورجوازيّة، باستثناء عمّالها، هي المتأخّرة، لنهبها الصين ودعمها طغاة العالم وممارسة الوحشيّة دفاعاً عن نظام عبوديّة رأسماليّة منهار. أمّا آسيا فمتقدّمة لأنّ مئات ملايينها من الشغّيلة، مدعومين بالبروليتاريا الأوروبيّة، يسيرون نحو انتصار يستحيل منعه، يحرّر شعوب آسيا وأوروبا. وفي ١٩١٧، وعلى ما سبقت الإشارة في الفصل الرابع، كانت نظريّة لينين في تبرير الثورة الروسيّة، ومفادها أنّ الثورة إنّما تحصل في «أضعف حلقات السلسلة الإمبرياليّة»، وليس في أكثر البلدان تطوّراً صناعيّاً وبروليتاريّاً. وبعد ثورة أكتوبر، وخصوصاً بعد مؤتمر باكو «لشعوب الشرق» عام ١٩٢٠، راح يتعاظم الميل إلى اعتبار الحركات القوميّة والدينيّة حركات جماهيريّة كادحة وفلّاحيّة مناهضة للإمبرياليّة[١٦].

وكان الاستيلاء الشيوعيّ على السلطة قد مهّد، عمليّاً إن لم يكن نظريّاً، لمصالحة الماركسيّة السائدة مع الوعي الإمبراطوريّ، ولا سيّما بعد تراجع البلاشفة عن بعض تصوّراتهم السابقة حول حقوق الأمم الصغرى في تقرير المصير. فبعدما أصدرت سلطة أكتوبر «مرسوم القوميّات»، واعترفت بسيادة بولندا وفنلندا ودول البلطيق واستقلالها، بات المطلوب، مع الحرب الأهليّة (١٩١٩-٢١) ثمّ الحرب مع بولندا (١٩٢١)، استعادة ما يمكن استعادته من أراضٍ قيصريّة تحتمي السلطة في موسكو بحزامها الأمنيّ. وهي وجهة بدأت بضمّ أراضٍ في بيلاروسيا وأوكرانيا بنتيجة الحرب البولنديّة، وقبل التأسيس الرسميّ للدولة السوفياتيّة أواخر ١٩٢٢، ليأتي دستور ١٩٢٤ مشدّداً على المركزيّة المتطرّفة ومجرّداً الجمهوريّات المتّحدة من كلّ سلطة فعليّة.

أمّا مع ستالين، وفي محاضراته التي جُمعت تحت عنوان «أسس اللينينيّة» (١٩٢٤)، فكُرّست أولويّة الإراديّة والفعل الذاتيّ[١٧]، بغضّ النظر عن مدى توافر شروطهما. لكنّ ستالين، في معمعة الصراع مع تروتسكي، آثر، بدل انتظار ثورة بروليتاريّة أوروبيّة لن تأتي، أن يذلّل مشكلة «الافتقار الموضوعيّ» بتوطيد الدولة البوليسيّة وبناء القلعة المحصّنة التي صاغتها نظريّة «الاشتراكيّة في بلد واحد» قبل أن تضيف إليها الحرب العالميّة الثانية كتلة ضخمة من البلدان المجاورة. هكذا بات من الممكن الافتراض أنّ قيام النظام السوفياتيّ، بوصفه بدلاً من ضائع هو الثورة الأوروبيّة، كان شهادة أولى على القابلية الرومنطيقيّة لتلك الشيوعيّات،

التي رفدتها الشهادة الثانية ممثّلةً بتحالفات عقدتها الأحزاب الشيوعيّة في «العالم الثالث» مع القوميّين والدينيّين، استجابةً لطلب سوفياتيّ، ومن دون أيّ اكتراث بمدى وجود مضمون ديمقراطيّ لحركاتهم. ولئن شكّلت الشهادتان معاً تعزيزاً للتوجّه الرومنطيقيّ، فإنّ الماركسيّة نفسها كانت من أبرز ضحايا هذا التوجّه: فلا الثورة الطبقيّة قامت في «الغرب» الصناعيّ، ولا هي قامت في «الشرق» غير الصناعيّ حيث سيطر الدين و/ أو القوميّة على الجهد الثوريّ. وقد بيّنت تجارب لاحقة كثيرة أنّ كلّ اندفاع نحو العنف في حلّ صراعات «الشرق» كان يُضعف تأهيل الماركسيّة لهذه المهمّة، كاشفاً عدم صلاح الطبقيّة، كثمرة وعي عقلانيّ وتنويريّ، لأداء هذا الدور المشبع بالمُحرّكات الأهليّة المحتقنة.

بيد أنّ ما أسماه البعض انقلاب اللينينيّة على الماركسيّة، الأوروبيّة والصناعيّة، يبقى شاهداً على سهولة التحوّل من عبادة النظريّة إلى خيانتها في ظلّ تغلّب الوصول إلى السلطة كهدف، ومع تعاطيَ السياسة كامتداد للقوّة، أي بوصفها لاسياسة تجري في العتم بعيداً عن التعرّض للمساءلة العامّة. وهذا الحصاد البائس هو ما دلّت عليه لاحقاً الصيغ الكثيرة من الشيوعيّات الحاكمة، كالماويّة والتيتويّة والكاستروية، التي أكملت قضم الماركسيّة فيما هي ترفع رايتها. ذاك أنّ ما وصفه التبريريّون بتكيّف «النظريّة» مع الواقع، إنّما يناقضه أيّ تفحّص أشدّ نزاهة، حيث يتبدّى أنّ الصيغ تلك لم تكن إلّا تنويعات متضاربة المصالح، الشخصيّة والجهازيّة والقوميّة، على مبدأ المصادرة للحياة ومَركَزَتها، باقتصادها وسياستها وثقافتها، ومن ثمّ إلحاقها بجهاز الدولة المتطاول ومصالحه. هكذا نتج من ذاك «التكيّف»، إلى جانب القمع الداخليّ المركّز، عدد معتبر من الصراعات المُرّة بين أبناء «النظريّة» الواحدة، كالنزاعات الروسيّة الصينيّة، والروسيّة اليوغسلافيّة، واليوغسلافيّة الألبانيّة، والصينيّة الفيتناميّة، والفيتناميّة الكمبوديّة، والإثيوبيّة الصوماليّة إبّان سيطرة حزبين «ماركسيّين» على البلدين الأفريقيّين في السبعينيّات.

وليس بلا دلالة أنّ منظومة الفكر الماركسيّ البالغة الاقتصاد في الإقرار بأدوار الأشخاص و«الأبطال» في التاريخ، قياساً بالتعويل على «العناصر الموضوعيّة»، تحوّلت هي نفسها، مع التوجّه شرقاً، مدرسةً لتقديس قادة عظام واستثنائيّين لا يسري عليهم شرط تاريخيّ ولا يحدّهم. هكذا غدت الشيوعيّة الحضن الأبكر زمناً والأكثر خصوبة لحالات عبادة الشخصيّة في القرن العشرين، لكنّها أيضاً كانت الأشدّ تماسكاً نظريّاً وأدلجةً لهذه الظاهرة. وهذا التغيّر هو

ما أشرف على ولادة عبادة لينين، ثمّ عبادات ستالين وماو وكاسترو وكيم إيل سونغ وأنساله وسواهم. ولئن احتلّ الزعيم متن العبادة هذه، فإنّ هامشاً عريضاً منها تُرك لـ «الشهيد» الذي كانه إرنستو غيفارا وباتريس لومومبا وعبد الخالق محجوب وعدد لا يُحصى ممّن قُتلوا أو اغتيلوا[١٨].

واقع الحال أنّ جزءاً أساسيّاً من هذه البطوليّة، المنسوبة إلى القائد والشهيد، استُمدّ تحديداً، وكما في كلّ وعي رومنطيقيّ، من مقاومة «الظروف الموضوعيّة» ومن إتيان كلّ ما يستبعده وينفيه التقدير «العلميّ» الماركسيّ. والتمجيد هذا إنّما استقى جزءاً أساسيّاً من مادّته من «إنجازات» هي غالباً عنفيّة وقسريّة. فلينين هو من أقام «ديكتاتوريّة البروليتاريا» و«شيوعيّة الحرب» (٥ ملايين قتيل)، وستالين هو سيّد «المحاكمات الكبرى» والتطهير الكبير قبل أعمال الاقتلاع والتهجير التي رافقت الحرب العالميّة الثانية، وماو زعيم «الثورة الثقافيّة» ذات الكلفة الإنسانيّة الباهظة. وليس مبالغةً القول إنّ الماركسيّة أضحت، في وجه منها، أبرز العبادات الحديثة للموتى وأضرحتهم، وطريقة أخرى من طرق التأليف بين الأحياء والموتى وتحكيم الأخيرين بالأوّلين.

هكذا بات «الانتصار الحتميّ للاشتراكيّة» يستقدم بعض مادّته من خلاصيّتها قياساً بالواقع المعقّد للرأسماليّة وتعرّضها لـ«الأزمات»، ما يؤكّد افتقار الرأسماليّة إلى الخلاصيّة وأنبيائها، كما يشير إلى طبيعتها الإنسانيّة التي ينفر الخلاصيّ، خصوصاً متى كان صغير السنّ، من «عاديّتها» و«دونيّتها» و«تقلّباتها»، مستعيناً عليها بـ«بطوليّة» حرق المراحل وضيق الصدر و«تحدّي الأقدار» الرومنطيقيّ.

البورجوازيّة والكتمان والكنيسة

في هذه المسيرة، وفي ما يعنينا هنا، كان أخطر ما عداه أنّه، ورغم مراحل الانفتاح السوفياتيّ على «البورجوازيّات الوطنيّة» في «العالم الثالث»، ومطالبة الأحزاب الشيوعيّة تالياً بالتحالف معها، انصبّ جلّ الجهد النقديّ الماركسيّ على نقد «البورجوازيّة» ونقضها[١٩]، ممّا سنعود لاحقاً إليه. أمّا الطبقات التي ألحقت أضراراً أكبر وأفدح بـ«التقدّم» (كالأريستوقراطيّة والفلّاحين، فضلاً عن بيروقراطيّي الأنظمة العسكريّة...) من دون أن تقدّم أيّاً من المكاسب التاريخيّة

الكبرى التي قدّمتها البورجوازيّة، فحظيت بالمديح، أو أقلّه نجت من النقد، أو أنّ القليل جدّاً من النقد هو ما أصابها، وكان معظم ذاك النقد يطال علاقة المنقودين بالبورجوازيّة أو إذعانهم لها أو تحالفهم معها. ولأنّ الأغلبيّة الساحقة من أنظمة «البورجوازيّة الوطنيّة» التي حظيت بالرضا وأُريد التحالف معها، لا سيّما منذ السبعينيّات، أنظمة استبداد عسكريّ وأمنيّ، لم يبقَ من الموقف الشيوعيّ إلّا العداء لـ «الديمقراطيّة البورجوازيّة» الموصوفة بالزيف. أمّا البُعد الآخر لهذا التوجّه فكان ارتفاع درجة التحفّظ حيال المدينة «البورجوازيّة»، وارتفاع درجة التسامح حيال الريف «الفلّاحيّ».

وكان لهذا التأسيس المناهض للحداثة وللديمقراطيّة والمدينة، أن وجد ما يرسّخه في كون الأنظمة الشيوعيّة أنظمة توتاليتاريّة تعزل شعوبها عن العالم الخارجيّ، وعن شطر كبير من المعرفة، وعن حريّة التعبير، كما تقابل أيّ تجرّؤ على تلك الممنوعات بعقوبات باتت شهيرة في قسوتها. وهذا إنّما أنشأ نوعاً من رومنطيقيّة قسريّة وكئيبة لازمت الإنسان الذي صنعته تلك الأنظمة وتسلّطت عليه. فهو، بفصله عن الواقع الفعليّ وشروط معرفته وإمكان وصفه، غدا كائناً مُفوّتاً تناولته، مرّةً بعد مرّة، أعمال أدبيّة كبرى ربّما افتتحها الهنغاريّ – البريطانيّ أرثر كوستلر (١٩٤٠) بروايته «عتمٌ عند الظهيرة». ولئن كان هذا الكائن تعريفاً مواطناً في دول يحكمها حزب شيوعيّ، فإنّ الأحزاب الشيوعيّة في العالم عمّمت نموذجه بما ذاع وتجاوز حدود تلك الدول. هكذا تناول الأديب والديبلوماسيّ البولنديّ المنشقّ شيسلو ميلوش، في كتابه الشهير «العقل الأسير» (١٩٥٣)، شروط هذا الإنسان المفوّت والمفصول عن الواقع. فهو وصفَ علاقة أبناء أوروبا الوسطى، وخصوصاً المثقّفين، بأنظمتهم الستالينيّة وكيف يعيشون في ظلّها، بحيث اعتُبر كتابه وثيقة إدانة لسفيَتَة أوروبا الوسطى والشرقيّة. وميلوش، الشاعر والروائيّ الذي ساهم في الكتابات السرّيّة للمعارضة البولنديّة ضدّ الاحتلال النازيّ، ثمّ عمل ديبلوماسيّاً في خدمة النظام الشيوعيّ إلى أن اختار اللجوء السياسيّ في فرنسا عام ١٩٥١ حيث كتب وأصدر «العقل الأسير»، كشف خصوصاً، عبر مجموعة مقالات وصور، الأثر الإغرائيّ للحكم التوتاليتاريّ على الكتّاب والمثقّفين، وكيف يبيع أناس حسنو النيّات أرواحهم لينقلبوا أشخاصاً فاسدين. وأبرز ما يعنينا هنا استعارته، في الفصل الثالث، من الأريستوقراطيّ والمنظّر العنصريّ الفرنسيّ جوزيف أرثر دو غوبينو نظريّته في «الكتمان» (التقيّة) كما عرفه غوبينو كرحّالة

وديبلوماسيّ عاش في بلاد فارس بين ١٨٦١ و١٨٦٣. ذاك أنّ الذين استدخلوا الكتمان يمكن أن يعيشوا وسط تناقضات تحملهم على قول الشيء ونقيضه، والتكيّف مع أهواء حكّامهم والاعتقاد أنّهم يحتفظون باستقلاليّة الأحرار، أو أنّهم، في أحسن الأحوال، أحرار قرّروا أن يُضحّوا بحرّيّتهم طوعاً. والكتمان هذا يوفّر لصاحبه الاطمئنان والراحة كما يؤمّن سوراً يحمي تأمّلاته الرغبويّة. لكنْ بسبب هذا الكتمان، «لا يوجد مسلم واحد حقيقيّ في فارس». وإذ يتناول ميلوش «الشبه بين الكتمان والعادات التي تُنمّى في بلدان الإيمان الجديد»، يبقى أنّ هذا الشكل القسريّ من الفصل عن الواقع، كما يفرضه النظام الاستبداديّ، يجعل صاحبه يفتعل لنفسه وجهاً وكلاماً زائفين يطابقان المطلوب، وبسببه يعيش المواطنون على مستوى داخليّ مكتوم وآخر خارجيّ معلن. يترافق هذا مع تغيير عميق يطاول طبيعة المشهد والمدينة والمهنة، ممّا ينبغي التكيّف دائماً معه. ذاك أنّ عدم التكيّف لا يهدّد المرء في عمله فحسب، بل أيضاً في حياته. لهذا فكلّ إبداع، أدباً كان أو رسماً أو موسيقى، يُرجّح أن يكون زائفاً، لأنّ «ما هو مهمّ ليس ما قاله أحدهم، بل ما أراد قوله»[٢٠].

وفي حال كهذه، قد يتحوّل التطبّع إلى طبع، وقد يتّسع الرأس المصنوع لكمٍّ من الخرافات والأساطير التي تُحِلّ السحر والتسحير في قلب العلاقات الفعليّة. ولم تقتصد السلطات الستالينيّة في أن تضيف إلى القوالب النظريّة، وإلى الأكاذيب المبثوثة في الحياة اليوميّة، مادّة رومنطيقيّة كثيفة وموسّعة كالقصص والموسيقى الفولكلوريّة ولو بعد إقحام التأثيرات الشيوعيّة عليها[٢١]. وكان ممّا ضاعف هذا النزوع أنّ السلطات الشيوعيّة، وهو ما بدأ في الاتّحاد السوفياتيّ مع تمكّن الستالينيّة، طوّرت مفهوماً اتّخذ شكل «قانون تاريخيّ» استنبطه ستالين عام ١٩٣٩، مع المؤتمر الثامن عشر للحزب الذي كان أوّل مؤتمر يلي «التطهير الكبير»، مفاده أنّ الدولة، التي وعدت الماركسيّة بذوائها، ستقوى وتتعزّز في ظلّ تقدّم الاشتراكيّة. هكذا انضافت عبادة الدولة، وضمناً أجهزتها الأمنيّة، إلى عبادة الزعيم المعصوم.

وإذ ظهّرت الستالينيّة العنصر الدينيّ المعلمن في الماركسيّة في موازاة تحويلها الأخيرةَ إلى كنيسة إلحاديّة شاملة، بات من كليشّيهات النقد الليبراليّ للماركسيّة ما يدور حول اشتغالها بموجب تصوّر للتاريخ دينيّ ورؤيويّ. ذاك أنّه ما بين «المشاعيّة البدائيّة» وشيوعيّة المستقبل الموعود،

تحضر الطبقة العاملة (أو حزبها) لتقيم، عبر الصراع الطبقيّ، ديكتاتوريّة البروليتاريا المفضية إلى الشيوعيّة، حيث، كما رأى ماركس في «نقد برنامج غوثا» (١٨٧٥)، «من كلٍّ حسب قدرته ولكلٍّ حسب حاجته». وهذا بمثابة نسج معلمَن على منوال حضور الشعب المختار في التاريخ بوصفه من سيبلغ صهيون عبر الخروج من مصر وعبور الصحراء[٢٢]. وكما أنّ المصيبة تسبق الخلاص وتستدعيه، فإنّ «الإفقار المطلق» يمهّد للثورة. ولا يفعل بعض الماركسيّين ممّن يُكثرون، بين آونة وأخرى، وبين أزمة وأخرى، التوكيد على «عودة ماركس» بعد بلوغ السوء حدّاً أقصى، سوى التذكير بـ«العودة» التي ينتظرها مؤمنون كثيرون لمخلّص مسيح أو مهديّ. ومثلما يلقى العالم نهايته في الرواية الدينيّة، تلقى الرأسماليّة (وخصوصاً «الإمبراطوريّة الأميركيّة») نهايتها المحتومة في حياتنا.

وكان عالم السياسة الفرنسيّ ريمون آرون قد رأى في كتابه ذائع الصيت «أفيون المثقّفين» (١٩٥٥) أنّ «خليط النبويّة والسكولائيّة يُنتج عواطف مشابهة لعواطف المؤمنين الدينيّين. فالإيمان بالبروليتاريا وبالتاريخ (...) يأمل أن يأتي المستقبل بمجتمع لاطبقيّ– [بحيث تعاود] الفضائل الثيولوجيّة الظهور في حلّة جديدة»[٢٣]. وحتّى بين المثقّفين الماركسيّين الأشدّ نقديّة مَن تطوّع مبكراً للتحذير من تديين الماركسيّة. فهذا ما فعله، مثلاً لا حصراً، الفيلسوف اللاحق، اليونانيّ – الفرنسيّ، كورنيليوس كاستورياديس، وكان يومذاك ماركسيّاً، منبّهاً في تقديمه لمجموعة «اشتراكيّة أم بربريّة؟» (١٩٤٩) من أنّه لا ينبغي «لنا كماركسيّين» أن نعامل ماركس كما عامل اللاهوتيّون الكاثوليك النصوص المقدّسة»[٢٤]. لكنْ بفعل الكنيسة التي صارها الحزب، قبل أن يكرّسها ويوسّعها قيام الأنظمة الاشتراكيّة في سائر القارّات، لم يعد أغلب أتباع ماركس ولينين وماو ينظرون إلى أساتذتهم كما ينظر «أتباع» المفكّرين الاجتماعيّين الكبار إلى أساتذتهم، أي كمراجع أو مصادر فكريّة تصيب وتخطئ وتقبل التجاوز. وبدل التعامل مع الماركسيّة كمحطّة عظيمة في تاريخ الأفكار، بعضُ عظمتها مساهمتها في ما وصلت إليه أحوال الفكر، بما فيها دورها في تجاوز نفسها، حلّ التعامل معها كديانة. هكذا شاعت في أوساط التنظيمات السياسيّة التي تقول بها ممارسةٌ معروفة جدّاً عند المؤمنين، هي الاحتكام إلى النصوص وتالياً نشوب الخلافات والانشقاقات الناجمة عن الاختلاف في تأويلها. فما من موقف يكتمل أو يتأكّد صوابه، إن لم ينهض على استشهاد بموقف قاطع

وقفه لينين أو نبيّ آخر من أنبياء الماركسيّة. ذاك أنّ الصواب يبقى ناقصاً وضعيف الإسناد إن لم يحظ بتغطية الاستشهاد الذي يعلن، في وقت واحد، صحّة موقف المستشهِد ومعاودة توكيد صوابيّة المُستَشهَد به.

لهذا اقترنت الأدبيّات الشيوعيّة في تاريخها بسخاء مدهش في إطلاق النعوت، ومعها الشتائم والتشهير والرغبة المعلنة في تحطيم الخصم، وهو تقليد أسهم في تأسيسه بعض كبار الرموز الماركسيّين، وبالأخصّ منهم ماركس ولينين. وفي النعوت هذه، اكتسب «الانحراف» موقعاً متصدّراً، إذ هناك «الانحراف اليمينيّ» و«الانحراف اليساريّ» و«الانحراف البورجوازيّ الصغير» و«التحريفيّة»، وهذا جميعاً إنّما يفترض وجود صراط مستقيم انحرف عنه هؤلاء الموصوفون ممّن ضلّوا الطريق إلى «الضرورة التاريخيّة»[٢٥]. ذاك أنّ الحدّة السجاليّة تعكس إيمان المؤمن بأنّ رفض فكرته رفضٌ للمقدّس، فيما مساحة السياسة، التي يدور السجال حولها وفيها، تساوي مساحة الحياة نفسها، ما يلغي كلّ إمكانيّة للتسامح أو لنسج علاقات إنسانيّة في ظلّ خلاف سياسيّ أو إيديولوجيّ[٢٦]. لهذا تبدو «الانتقائيّة» عيباً آخر، إذ توفّر الماركسيّة لمعتنقها الاكتفاء الذاتيّ الذي يوفّره الدين لمعتنقيه، ما ينجم عنه تحريم خلط مفاهيمه المقدّسة (أو «العلميّة» وفق القاموس الماركسيّ) بأيّ مفهوم آخر. فكلّ مفهوم آخر لا بدّ أن يكون مدنّساً إلى هذه الدرجة أو تلك، أو، بحسب المعادِل الماركسيّ، قليل العلميّة وربّما عديمها. فالماركسيّ المتوسّط يجد من الصعب عليه أن يبدي إعجابه بأحداث أو تحوّلات لا تندرج تماماً في قوالبه التأويليّة المُحكمة، أو تخالفها، كالثورة الأميركيّة أو دولة الرفاه بعد الحرب العالميّة الثانية أو النموذج الإسكندينافيّ أو الأدب المحض... وحتّى التذكير بالغ الندرة بها يأتي محاطاً بالتنبيه إلى «طبيعتها البورجوازيّة» أو «قيادتها البورجوازيّة» أو محدوديّتها ومخاطرها على هذا الصعيد أو ذاك.

وبضمور الحرّيّة في ظلّ العبوديّة للنصّ، يستأنف المناضل الماركسيّ مهمّته النبويّة عبر معرفته الواثقة بـ«خطّ التاريخ» وما يبذله من جهد لـ«تسريع عمل التاريخ» المتقدّم دوماً ولولبيّاً إلى أمام وإلى فوق. فالإيديولوجيّ، وفق هنه أرنت، لا يفسّر «ما الذي يحدث»، بل «ما الذي سيحدث»[٢٧]، ما يمنح تلك «الضرورة» إحاطة وأعلميّة لا يستوقفها التفصيل. وأمام «ضرورة» كهذه لا يتناول الماركسيّون إلّا لماماً الآلام التي أحدثتها الثورات، إمّا لأنّها شرط للتقدّم أو لأنّها لا تستحقّ بذاتها أن تُحسب في مسيرته. وقد سبق لماركس نفسه أن أبدى غير

مرّة كراهيّته الأمم الصغرى بوصفها عائقاً في وجه التقدّم، وبارك الغزو الألمانيّ لمقاطعة شليسفيغ – هولشتاين الدانمركيّة، الذي حصل، وفق وصف إيزايا برلين، «بدم بارد»[٢٨]. وكان مؤرّخو الأمميّة اللينينيّة الثالثة ومناضلوها قد رسموا يعاقبة ١٧٩٣-١٧٩٤ بوصفهم الثوريّين البورجوازيّين النموذجيّين الذين ينسج الاشتراكيّون، في ظرف مختلف، على منوالهم.

فالماركسيّة هذه، في تأسيسها زعم التنبّؤ بالتاريخ، انطلاقاً من امتلاك نظريّة مُحكمة له، على ما لحظ ونقدَ بوبر وآخرون، إنّما تشبه الإدراك المسبق لدى المؤمنين بمستقبل يمتدّ حتّى الآخرة كما ينحطّ أحياناً، عند أقلّهم إبداعاً وأضعفهم مخيّلةً، إلى ما يشبه عمل العرّافين.

سحر النظريّة

والحقّ أنّ حجب الكنيسة للواقع شمل الواقع الماركسيّ نفسه. ذاك أنّ هراطقة السرديّة الماركسيّة، في تأويلها اللينينيّ-الستالينيّ، ابتداءً بـ «التحريفيّين» و«المرتدّين» إدوارد بِرنشتاين وكارل كاوتسكي، وبعدهما ليون تروتسكي الذي كان حظّه أقلّ سوءاً بسبب إحياء «الأمميّة الرابعة» والجماعات التروتسكيّة الصغرى له، كلّهم حضروا كخونة ومارقين. ولم يحتفظ الشيوعيّون وأغلب الماركسيّين في أدبيّات التكريم بأيّ موقع لحزبيّين، كبار أو صغار، قضت عليهم الستالينيّة، بمن فيهم رفاق لينين في قيادة ثورة أكتوبر. كذلك طوى التجاهل أسماء آخرين كانت أدوارهم أصغر إلّا أنّهم ضمّوا أسماءً لامعة في الأفكار و/ أو في النضال العمليّ[٢٩].

ولئن احتلّت طوبى الشيوعيّة الأخيرة موقعها في تتويج التاريخ (أو ماركسيّاً: ما قبل التاريخ) وفي إنهائه[٣٠]، فهذا ما يستجيب لتجريديّة ثقافيّة لا تقلّ عن التجريديّة الدينيّة. ذاك أنّ الرواية الخطّيّة والغائيّة للتاريخ بوصفه انتقالاً من شيوعيّة بدائيّة إلى شيوعيّة المستقبل، وبوصف الحضارة المعاصرة مرحلة انتقال بينهما، إنّما تشجّع الماركسيّين الأكثر كنسيّةً والأضعف مخيّلةً، على تجاهل الأشواك والطحالب الاجتماعيّة وباقي «التفاصيل الواقعيّة» التي تنمو على جوانب الطريق الصاعد. وبالفعل، فهذه الطوبى كانت أقوى ما تكون تأثيراً في المثقّفين المعاصرين، إذ «في الحرب العالميّة الأولى لم يفعل المجتمع الأوروبيّ سوى تدمير نفسه (...) وللمثقّفين الشبّان

الذين خيّبهم الواقع الناجم عن ذلك، باتت الطوبى حصّة ثمينة. لقد كانت الشيء الوحيد الذي يوثَق به لأنّها بالضبط لا تحتوي على أيّ شيء واقعيّ». ويضيف سكروتون في وصف هذه الطوبى أنّها «تطلّبت التضحيةَ والالتزام، وملأت الحياة بالمعنى»[٣١].

ومن دون أن يغفل النقّاد الكبار للماركسيّة، كبوبر ومانهايم، أهمّيّة ماركس وإضافته البعد الطبقيّ والمؤسّسيّ في فهم التاريخ والسياسة والواقع، فقد لحظوا جميعاً الموقع الرومنطيقيّ للمرحلة الشيوعيّة الأخيرة المكمّل لرومنطيقيّة مجتمع «المشاعيّة البدائيّة»، بحيث يؤسَر التاريخ بين هاتين المحطّتين المتشابهتين وإن ميّزت بينهما درجة التقدّم الماديّ والتقنيّ المفترض. لكنّ المسافة الفاصلة عن الواقع، وتماماً كما في الوعي الدينيّ، لا تزيدها «النظريّة المتماسكة» إلّا طولاً وتبعيداً. فالأخيرة غالباً ما تكون تعبيراً عن ذاك الانفصال الذي يتباهى بامتلاك الرؤية المركّبة والمعقّدة للواقع، دون أيّة قدرة ملحوظة على علاج المشكلات التي يطرحها. وهو ما يسمّيه سكروتون الوهم اليساريّ القديم بأنّك تستطيع تغيير العالم بتغيير الكلمات. وقد فعل فعله هذا التحويل اللغويّ، أو «الأكاذيب»، في تجارب عدّة، من تسمية الأكثريّة أقليّة (المناشفة الروس) إلى تسمية الأنظمة التوتاليتاريّة «ديمقراطيّات شعبيّة». وبهذا يبدو الماركسيّون هؤلاء أصحاب «كلام جديد» بالمعنى الأورويليّ، فيما وظيفة هذا «الكلام الجديد»، كما ينقل سكروتون عن فرانسواز توم، «حماية الإيديولوجيا من الهجمات الخبيثة للأشياء الواقعيّة»[٣٢]. أمّا الذين يوفّرون الحماية فشبّانٌ وجدوا في النخبويّة والتعالي ما يرفع غربتهم وهامشيّتهم إلى مصاف الفضيلة، فيما يزوّدهم التماسك والإحكام اللفظيّان، والذهاب بعيداً في التجريد، ما يلزم من أدوات السحر التي تُرهب و/أو تبتزّ خصوماً وحلفاء سواء بسواء. ومع كلّ إمعان في «النظريّة»، تزداد النصوص شبَهاً بالمباني الستالينيّة في نُصبيّتها وطغيانها وتكراريّتها المضجرة وافتقارها إلى الخفّة والجاذبيّة واللعب ممّا تنطوي عليه هندسة عمارة يراها عتاة الماركسيّين شكلانيّة بورجوازيّة.

ومن أوضح تعابير الانتصار لـ«الكلمات» على «الأشياء الواقعيّة»، وهو من مرايا عدم اكتراث «النخبة» بـ«الشعب» في سعيه اليوميّ الملموس، أنّ «التحليل» الذي كان يؤكّد «تفوّق» الأنظمة الاشتراكيّة استبعد وسخّف كلّ إشارة إلى «العيش» في بلدان تلك الأنظمة والخضوع لشروطها. ذاك أنّ «التفوّق» المزعوم، المبنيّ على مقدّمات «نظريّة»، يتعالى على كلّ امتحان تُمليه تجربة البشر وتجريبيّة الواقع. وهكذا فظاهرات مُعاشة كالغولاغ والمنشقّين، أو مقارنات محدّدة

بين الكوريّتين، وبين الألمانيّتين قبل ١٩٩٠، أو شروط الإقامة والهجرة والعمل والتعلّم، **تفقد** كلَّ أهميّتها. وأبعد من ذلك، وهو ما يخون أبرز الأساسات العقلانيّة والمادّيّة في الماركسيّة، **أن** الأفكار («النظريّة») تتقدّم على الواقع وتعامله كما لو أنّه مُعطىً عديم المعنى. وهذا التوقير لـ«النظريّة» وتماسكها، في ظلّ ردّ العالم إلى صراع محض ودائم، إنّما يسيء إلى الأفكار في معرض تمجيدها. فهو يشبه تمسّك المؤمنين بنقاء الفكرة في مواجهة العالم القاسي والحساب الإلهيّ. إلّا أنّ الفكر، والحال هذه، لا يعود يملك همّاً فكريّاً يتعدّى الدفاع عن مصالح طبقيّة معيّنة (أو إيمان معيّن)، بما يلغي العامل الفكريّ أو يمسخه باعتباره محض إيديولوجيا لا تكون الأفكار أفكاراً إلّا بقدر ما تخدمها. هكذا يُرسَم «الفكر» في أكثريّته كإيديولوجيا، أمّا أقلّيّته «التقدّميّة» و«العلميّة» فتكون وظيفتها خدمة انتصار «خطّ التاريخ» المجهول.

والراهن أنّ الإنسانيّة قطعت أشواطاً من التمدّن حتّى غدا الفكر «شخصيّاً» و«فرديّاً» بعدما كان «فكرَ» جماعةٍ قَبَليّة بعينها. لكنْ ومن غير أن تزول عن هذا الفكر الفرديّ آثار وتأثيرات وخلفيّات ومصالح اجتماعيّة أعرض، فإنّ ربطه بطبقة اجتماعيّة معيّنة (فكر الطبقة العاملة، فكر البورجوازيّة...) ليس مجرّد ارتداد عن تلك السويّة المتحقّقة من التمدّن، بل هو، إلى ذلك، إعادة صياغة للطبقات الاجتماعيّة في أنصبة قَبَليّة. وفضلاً عن مصادرة الفكر، تترتّب عن ذلك مصادرة الطبقة العاملة نفسها التي تغدو، على ألسنة الشيوعيّين، أشبه بفلسطين عند من ينطقون باسمها ويعلنون العزم على تحريرها[٣٣]. وتجد هذه المصادرة بعض ممهّداتها في صورة البروليتاريا كما رسمها «البيان الشيوعيّ»، قوّةً أمميّةً مُتوهَّمَة بلا روابط محلّيّة أو هويّة وطنيّة، وبلا أيّة مصلحة في الحفاظ على أيّ وضع قائم. أمّا «العامل» فيتحوّل إلى محض «تجريد»، ويغدو أداة لبهجة المثقّف «الطليعيّ»، فيما المثقّف، وهو شيوعيّ بالضرورة، لا يتردّد في الاستئصال الكامل للعامل الفعليّ حين لا يتجاوب مع صورته كـ«تجريد»[٣٤]، وهو بالضبط ما حصل في البلدان الشيوعيّة، خصوصاً بولندا، التي انتفضت طبقاتها العاملة ضدّ حزبها الحاكم. ومهمّة المصادرة هذه إنّما توّجتْها اللينينيّة ونظريّة «الحزب» بوصفه «القيادة الطبيعيّة» للبروليتاريا. فهذه الطليعيّة، المنبثقة من «ضرورة تاريخيّة» لا من اختيار ديمقراطيّ، هي التي جعلت البيروقراطيّة، كما فرزها الحزب، تقيم ديكتاتوريّتها هي، بدل ديكتاتوريّة البروليتاريا الموعودة، على ما رأى كاستورياديس وآخرون[٣٥].

الإصلاح المستحيل

لقد جرّب ألكسندر دوبتشيك في تشيكوسلوفاكيا أواخر الستينيّات، ثمّ ميخائيل غورباتشوف في الاتّحاد السوفياتيّ أواخر الثمانينيّات، محاولة إنقاذ الاشتراكيّة وفق تعقّلها الماركسيّ، وانتهت التجربتان إلى إخفاق ذريع. وهو ما لم يدفع أجواء الشيوعيّين «الرسميّين» إلى أيّة مراجعة عميقة، وإن ظهرت تفاسير تآمريّة في الحالتين ذهبت إلى تصنيف القائدين الإصلاحيّين أداتين في أيدي الإمبرياليّين لتخريب الاشتراكيّة والاتّحاد السوفياتيّ، نسجاً على منوال التهم التي طاولت برنشتاين ثمّ كاوتسكي قبلاً.

والحال أنّ الغورباتشوفية وثورات أوروبا الوسطى ثمّ استقلال بلدانها الفعليّ كانت بمثابة تفكيك للإمبراطوريّة وتراجع عن الوجهة المفارقة للتاريخ التي شقّتها ثورة أكتوبر وبعدها الستالينيّة، أي وجهة تفكّك الإمبراطوريّات. ولئن كان أحد أوجه ذاك المسار النكوصيّ صمود بعض شيوعيّات «العالم الثالث» كأطلال كئيبة متداعية وطغيانيّة في آن واحد، فقد تبدّى بوضوح أنّ علاقة الماركسيّة بالمجتمعات الديمقراطيّة آيلة إلى طلاق. وربّما جاز تأصيل هذا الطلاق، كما ظهر وتطوّر في مستويات عدّة وأمكنة ومجالات كثيرة، بردّ بدايته إلى تراجع الجاذبيّة التي امتلكتها الاشتراكيّة الماركسيّة على المثقّفين اليهود الأوروبيّين، وهي الجاذبيّة التي كانت مصدراً لإحدى خرافات اللاساميّين ممّن ربطوا الشيوعيّة باليهوديّة والعكس بالعكس. وقد يصحّ القول تالياً إنّ صدام لينين و«البوند»، وهو ما كان تعبيراً مبكراً عن البَرَم البلشفيّ بالتعدّد، حلّ في بدايات ذاك الانفصال الذي ما لبث أن كرّسه انتصار الستالينيّة والحملات اللاساميّة المداورة على «الكوزموبوليتيّة» والتروتسكيّة. وقد حصل لاحقاً تحوّل مماثل حيال تشيكوسلوفاكيا: فقبل «ربيع براغ» في ١٩٦٨ كان التشيك هم المفضّلين بسبب «تقدّمهم»، فيما نُظر إلى السلوفاك «الفلاّحين» كرجعيّين أُخذ عليهم التعاون مع النازيّة في الحرب العالميّة الثانية. لكنْ بعد ١٩٦٨ انقلبت الآية، فبات التشيك، الأوثق صلة بالغرب والذين تفاعلوا مع الأفكار وطريقة الحياة الليبراليّة، هم موضع الشبهة، فيما بات يفُضّل عليهم السلوفاك. فـ«مع سيارات أو تلفزيونات أقلّ، ومع مواصلات أسوأ من مواصلات المقاطعات الغربيّة الأكثر تقدّماً، ظهر السلوفاك بوصفهم أقلّ تعرّضاً للنفوذ الأجنبيّ من الراديكاليّين والمنشقّين المقيمين

في براغ القادرين على الوصول إلى الإعلام الأجنبيّ، وبالتالي فإنّهم [السلوفاك] تعرّضوا أقلّ بكثير [من التشيك] للقمع والتطهيرات في السبعينيّات»[٣٦]. أمّا في حرب يوغسلافيا، وكان الاتّحاد السوفياتيّ قد تفكّك، فالتفّت العواطف الشيوعيّة، في أغلبيّتها الساحقة، حول القوميّة الصربيّة، ضدّاً على المسلمين «المتخلّفين» من جهة، وعلى الكروات والسلوفينيّين «الأكثر تقدّماً وغربيّةً» من جهة أخرى.

وخارج المعسكر الاشتراكيّ لم تكن الأمور أقلّ احتداماً ودلالاتٍ. ففي السبعينيّات شهدت شيوعيّات أوروبا الغربيّة، وجزئيّاً بسبب رفضها الغزو السوفياتيّ لتشيكوسلوفاكيا عام ١٩٦٨، تحوّلات عظمى، في عدادها أنّ الحزبين الإيطاليّ والإسبانيّ، ولاحقاً الفرنسيّ، أعلنت تبنّي «الشيوعيّة الأوروبيّة» كصيغة للتكيّف مع الحياة السياسيّة الديمقراطيّة لتلك القارّة. وإذ نشأت «التسوية التاريخيّة» بين الحزب الإيطاليّ و«الحزب المسيحيّ الديمقراطيّ» في ظلّ قيادة ألدو مورو، فإنّ المؤتمر الثاني والعشرين للحزب الفرنسيّ (١٩٧٦) تخلّى عن مبدأ «ديكتاتوريّة البروليتاريا». وفي بريطانيا والولايات المتّحدة ثارت، في السبعينيّات والثمانينيّات، سجالات نظريّة تطاولت على بعض المقدّسات، ربّما كان أهمّها أفكار بيل وارِن، المنظّر الماركسيّ والشيوعيّ البريطانيّ. فأفكاره، التي بدت هرطوقيّة في نظر التيّار الأعرض من الماركسيّين المتمسّكين بنظريّة لينين (وهلفردينغ) عن الإمبرياليّة، بدت أرثوذكسيّةً في نظر من اعتبروا أنّها، بمعارضتها لينين، تعود إلى الينابيع النظريّة لماركس. لقد أكّد وارِن، الذي فكّ الربط بين الرأسماليّة والإمبرياليّة، أنّ الثانية تتراجع، فيما الأولى، كتطوّر تقدّميّ، تتنامى عالميّاً[٣٧]. ومع صعود المراكز الرأسماليّة المنافسة في اليابان، ثمّ جنوب شرق آسيا، ومن بعدها الصين نفسها، ولاحقاً انتشال مئات الملايين من العوز في الصين والهند في موازاة تفريع (*outsourcing*) عمليّات الإنتاج في الولايات المتّحدة وأوروبا، التي أفقرت «فقراء بيضاً»، لم يعد من السهل تجاهل تلك الأطروحات بذريعة «نهب المركز للأطراف».

لقد واكب الانهيارَ الملحميّ والمدوّي للشيوعيّة في الاتّحاد السوفياتيّ وبلدان أوروبا الوسطى والشرقيّة (١٩٨٩-٩١)، أنّ الطبقة العاملة الصناعيّة (البروليتاريا) في البلدان المتقدّمة لم تعد تشكّل، في ظلّ ما بعد الصناعة، إلّا نسبة ضئيلة، ومستمرّة التضاؤل، ممّن يعيشون كأجراء[٣٨]. وإذ ضمرت النقابات العمّاليّة أيضاً، فقد اندمج ما بقّي منها في الأنظمة القائمة وطرقها

«الرسميّة» في التفاوض المطلبيّ. وبدورها تولّت المنظّمات «غير الحكوميّة دمج قطاعات كانت مهمّشة، خصوصاً في المجال الثقافيّ. ولئن وجّهت جائحة كورونا والأزمة الاقتصاديّة التي نجمت عنها تحدّيات جدّيّة للوجهة هذه، وهي ما يصعب الحسم بافتراض التغلّب السريع عليه، فالمؤكّد أنّ الذين يقفون خارجها، بل يقطعون معها ويشهرون العداء لها، هم شعبويّو اليمين واليسار وعنصريّوهم. وأبعد من ذلك كلّه وأهمّ أنّ «البروليتاريا» لم تعد الطبقة الثوريّة التي تخيّلها ماركس، فهي غدت محافظة، بل شديدة المحافظة، لا في آرائها السياسيّة فحسب (الشعبويّة، القوميّة، الشوفينيّة، الذكوريّة...)، بل أيضاً لجهة موقفها من التقدّم التقنيّ الذي باتت ترى فيه تهديداً لوجودها نفسه.

ومن ناحية أخرى، خسرت الشيوعيّة والماركسيّة قبضتها على الحياة الثقافيّة في أوروبا. فالفترة الممتدّة من فصل الفيلسوف الفرنسيّ هنري لوفيفر من الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ، عام ١٩٥٨، حتّى انعطافة الفيلسوف الفرنسيّ الماركسيّ سابقاً جان فرانسوا ليوتار، عام ١٩٧٩، نحو «الشرط ما بعد الحداثيّ» ونعيه «السرديّات العظمى»، وأهمّها الماركسيّة، هي عقدان من النزف المتواصل في حزب عُرف بالحجم الوازن لمثقّفيه، وبرعايته شطراً معتبراً من الحياة الثقافيّة الفرنسيّة والأوروبيّة[٣٩]. في هذه الغضون، وابتداءً بأواخر الثمانينيّات، انتعشت في بريطانيا والولايات المتّحدة نظريّات «الطريق الثالث» التي روّجها السوسيولوجيّ البريطانيّ أنتوني غيدنز وآخرون، مستلهمين كتّاباً وسياسيّين، يمينيّين ويساريّين على السواء. وعلى العموم، صبّت هذه التوجّهات في لون من التكيّف النقديّ مع الرأسماليّة حوّل الماركسيّة بمعناها المعروف إلى كوخ مهجور. وما قطعَ الشكّ باليقين أنّ الحزب الشيوعيّ الإيطاليّ، أكبر الأحزاب الشيوعيّة الأوروبيّة، كفّ بصفته هذه عن الوجود. وابتداءً بـ١٩٩١ ولد على أشلائه «حزب اليسار الديمقراطيّ»، الاشتراكيّ الديمقراطيّ، فيما يكاد يضمحلّ الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ، ثاني الأحزاب الشيوعيّة الأوروبيّة وأحد الأطراف الأساسيّة في الحياة السياسيّة لفرنسا.

وربّما كان المؤشّر المبكر على انسداد الأفق الثوريّ، وعلى التكيّف، وإن نقديّاً وسجاليّاً مع الرأسماليّة، وضرورة السعي المُلحّ إلى أنسنَتها، ثورةُ أيّار ٦٨ في فرنسا. فما بدأ تحرّكاً رومنطيقيّاً عاصفاً وعدميّاً يقف على يسار الشيوعيّين، انتهى مصنعاً لإنتاج جيل من الليبراليّين الجدد. لقد طرح أيّار ٦٨ مسائل التحرّر بما يتعدّى أسئلة الماركسيّة الأرثوذكسيّة و«الآباء» الشيوعيّين

ممّن حصروا التغيير بالأجور، فبدوا لـ «الأبناء» مجرّد جزء من النظام بمعناه الأعرض. فالمسألة، في عرف ثوريّي ٦٨، تدور حول جوانب حياتيّة أعمق تطاول المؤسّسات السائدة والأُطر القديمة، أحزاباً ونقابات وكنائس وتعليماً، كما تطاول أبعاداً مجتمعيّة وأخلاقيّة وجنسيّة ومثالات عن الفرد والفرديّة تتعدّى القيم التي بدأت تسود منذ تحرير ١٩٤٤، مع فتح مساحات واسعة وجديدة للنضالات النسويّة والبيئيّة والمثليّة. ولئن قُدّمت «الحرّيّة» في الأنظمة الديمقراطيّة بوصفها «زيفاً»، بالاستناد إلى أعمال هوركهايمر وأدورنو وماركيوزه، وبسبب الاستهلاك والتشييء و«البعد الواحد» إلخ، فتلك الأفكار ما لبثت أن انحسرت لمصلحة وعي ليبراليّ يهجس بتحديث الديمقراطيّة والإمعان في دمقرطتها، وهو ما استمرّ يعمل حتّى أزمة ٢٠٠٨ الماليّة.

واليوم يقدّم المثل الأبرز عن الانسداد الجغرافيُّ والاقتصاديُّ الماركسيّ، البريطانيّ-الأميركيّ ديفيد هارفي، الذي اشتُهر بنقده الراديكاليّ للرأسماليّة وللنيوليبراليّة، ليس فقط بسبب نهب العمل، بل أيضاً لجهة عدوانها على نوعيّة الحياة المدينيّة (الحدائق العامّة، وسائل النقل العامّ، مشاريع البنية التحتيّة الضخمة...). وكان هارفي قد طوّر مفهوماً أسماه «التراكم عبر نزع المُلكيّة» (*Accumulation by dispossession*) حيث تتولّى الخصخصة وتقنيّات النيوليبراليّة الأخرى سرقة الملكيّات العامّة وملكيّات من هم أدنى طبقيّاً[٤٠]. لكنّ هارفي إيّاه استنتج، تعقيباً على انتفاضات السنوات الأخيرة في عديد بلدان العالم، استحالة الحلّ الثوريّ وضرورة التكيّف النقديّ مع الرأسماليّة التي باتت كاملة الشمول والإحاطة. ويقوم تأويله الذي استحقّ عليه نقد ماركسيّين أكثر راديكاليّة وأشدّ ولاءً لإطاحة الرأسماليّة بالثورة، على أنّ التعبئة الجماهيريّة المضادّة للرأسماليّة غير مستدامة، تتولّاها جماعات مفتّتة عديمة التنسيق فيما بينها، ولكنْ أيضاً، وهذا الأهمّ، لأنّ الأزمات صارت، مع العولمة، وعلى عكسها في أزمنة سابقة، تضرب أساسيّات الحياة بما فيها الغذاء اليوميّ والوقود. أمّا سبب ذلك، فإنّ جميع سكّان الأرض باتوا يعتمدون في حصولهم على تلك الأساسيّات على حركة رأس المال في تداوله ودورانه، ما يعني أنّ توقّف تلك الحركة يقضي تلقائيّاً بموت الناس جوعاً وبرداً[٤١].

وقد حاول ماركسيّون راغبون في التجديد مهمّة البرهنة على راهنيّة الماركسيّة. هكذا مثلاً كتب أحد أبرزهم، الناقد البريطانيّ تيري إيغلتون (٢٠١١)، أنّ «ماركس كان على صواب»،

كما يقول عنوان كتابه الذي اختار الردّ على عشرة انتقادات شائعة تطاول الماركسيّة. وكان لأزمة ٢٠٠٨ وانكشاف بعض النتائج المؤلمة لـ«وصفات صندوق النقد الدوليّ»، فضلاً عن تفجّر مشكلة البيئة وأثمان انتهاكها، أن أنعشت حجج المبشّرين بصواب ماركس و«عودته». وبالفعل، كان لتلك التطوّرات أن أطلقت، ابتداءً بالتسعينيّات صعوداً، عدداً من حركات الاعتراض في الولايات المتّحدة وأوروبا الغربيّة (الجماعات البيئيّة، مناهضة العولمة، العولمة البديلة، احتلّوا وول ستريت، حياة السود تهمّ، وأخيراً السترات الصُّفر في فرنسا...)، لكنّ أيّاً منها لم يحمل اسم الماركسيّة، ناهيك باللينينيّة. وهي لئن طالب بعضها بسقوط الرأسماليّة، فإنّه لم يطرح بديلاً منها. ويبدو، في نظرة إجماليّة، أنّ تلك الحالات الاعتراضيّة أقرب إلى الشعبويّات المصحوبة أحياناً بأطروحات الهويّة أكثر منها إلى أيّ شيء آخر، ولا سيّما الماركسيّة[٤٢].

وكان غريباً أنّ الأصوات المتمسّكة براهنيّة الماركسيّة اضطرّت، دفاعاً عنها، إلى أن تنسب إليها مواصفات ليست فيها، ممّا يمكن أن يوافق عليه أيّ ليبراليّ ذي حساسيّة اجتماعيّة، كالسيطرة على الجموح النيوليبراليّ، وتحقيق انتفاع أوسع وأشدّ عقلانيّة بالبيئة والمصادر الطبيعيّة، وتمتّع المنتجين بصوت أعلى في أمور الإنتاج والتوزيع، ومن ثمّ دمقرطة مؤسّسات العمل عبر مشاركة المستخدمين والعمّال بانتخاب مجالس الإدارة.

إلّا أنّ نسبة هذه المواقف الجديدة إلى الماركسيّة يعيد توكيد تلك الدينيّة المقلوبة في حرصها على الكلمات والكنائس. فلقد اجتهد إيغلتون كي ينفي عن الماركسيّة كلّ أمْثَلَة للطور الشيوعيّ، إذ «الحسد والعدوان والسيطرة والتملّكيّة والتنافس ستبقى»، وإن اتّخذت أشكالاً أخرى يفرضها تغيّر المؤسّسات. وهكذا فما سيتحقّق، وفق قراءته الملتوية للماركسيّة، نهاية استغلال الإنسان للإنسان ونهاية الظلم والصراع الطبقيّ وتوافر الفرصة التي تتيح للبشر إدراك طاقاتهم كبشر. لكنّ هذا، على هيوليّته، يقلّ كثيراً عن عبارة إنغلز الشهيرة عن الانتقال من الاشتراكيّة إلى الشيوعيّة بوصفها صعوداً «من مملكة الضرورة إلى مملكة الحرّيّة»، أو عن أوصاف كوصف تروتسكي الحماسيّ الشهير للإنسان الشيوعيّ الأكمل والأجمل والأذكى. ولئن نفى إيغلتون الحتميّة والتقريريّة عن الماركسيّة، فقد أوقعته محاولته في ارتباكات مصدرها ضعف الحجج القاطعة. فهو مثلاً امتدح «إنجازات» شيوعيّة يصعب الدفاع عنها، منها اعتبار نظام رعاية الأطفال في ألمانيا الشرقيّة من أحسن أنظمة العالم، كذلك استعاد بسذاجة

أنّ البلاشفة ألغوا، في أحد أوائل مراسيمهم، حكم الإعدام، دون الانتباه إلى التكاثر النوعيّ للإعدامات قياساً بحكم القياصرة الذي كان يمارس حكم الإعدام[43]. وعلى العموم، بدا المطلوب، لكي يبدو ماركس «على صواب»، أن يُغَضّ النظر عن كثير من الصواب، ولا سيّما الحياة المديدة للرأسماليّة، والصراع المديد معها، إنّما في كنفها، لجعلها أكثر شفافيّة وعداليّة وأوسع في تمثيلها الديمقراطيّ.

«الرسميّون» و«الجدد»

كان الأثر الذي تركه هذا التراث من الأفكار والممارسات على الشيوعيّين والماركسيّين العرب ضخماً، وإن بدا، في كثير من وجوهه، متفاوتاً ومداوراً. ولا بدّ هنا من التمييز بين اليسار القديم، أي الشيوعيّين «الرسميّين»، وما بات يُعرف بدءاً بأواخر الستينيّات بـ«اليسار الجديد»، والتنويه بالمشترك والمختلف بين الطرفين. فالأوّلون، وتبعاً لتبنّيهم المواقف السوفياتيّة، إلّا في ما ندر، لم يُضطرّوا إلى تطوير اجتهادات إيديولوجيّة وسياسيّة متميّزة، فيما بقي استخلاص دلالات سياسيّة وفكريّة لمواقفهم محدوداً وقليل الفائدة[44]. فالنتاج السوفياتيّ في بناء الدولة وهندسة العلاقات الخارجيّة، وإن كان بطبيعة الحال عديم الرومنطيقيّة بدا بالغ الإجرائيّة وضعيف القدرة على الإلهام. يصحّ هذا على هامش عريض من القضايا والمحاور، بدءاً بفهم التقدّم والتنمية كـ«إنجازاتٍ» ماديّة، (بناء سدود وتوزيع جرّارات على الفلاّحين...)، وهو ما وجدت فيه الأنظمة القوميّة والعسكريّة العربيّة ما يطمئنها، ويعفيها من مهمّات الدمقرطة والتحديث الثقافيّ[45]، وانتهاءً بالإفراز الثقافيّ للستالينيّة ممثّلاً بـ «الواقعيّة الاشتراكيّة» التي لم تقدّم، لا للأدب ولا للمشرق العربيّ، ما يُعتدّ به. أمّا «اليسار الجديد»، فاختصّ، في المقابل، بتطوير الأفكار والاجتهادات وبترجمتها، حتّى بدا بعض تنظيماته أقرب إلى ميكانيزمات إيديولوجيّة، فضلاً عن احتضانها مثقّفين أفراداً عُرفوا بصفتهم المستقلّة إلى هذا الحدّ أو ذاك.

لكنْ، وفي ما يعني الشيوعيّين «الرسميّين»، كان الأثر الأوّل، الذي تُرجم بخليط من الببغاويّة والكسل، تحويل العداء للبورجوازيّة إلى أيقونة وعي راسخ يُعبَّر عنها، بين ما يُعبَّر، بالاصطفاف وراء أيّ طرف (قوميّ أو دينيّ...) يناهض الغرب ويحالف السوفيات. صحيحٌ أنّ الشيوعيّين تحالفوا مع «بورجوازيّين وطنيّين» أملت المصالحُ السوفياتيّة التحالف معهم[46]، إلّا أنّ

التحالفات تلك لم تؤسّس نظرة بديلة إلى البورجوازيّة التي ظلّت طبقة وقيمة ملعونتين. ذاك أنّ التحالفات المذكورة لم ترافقها ثقافة تعمّم إيجابيّات البورجوازيّة بالمعنى الذي أورده «البيان الشيوعيّ»، بل العكس تماماً ما حصل. فالنظريّة الخروتشوفيّة عن «التنمية اللارأسماليّة»، حيث تستطيع أنظمة بورجوازيّة صغرى عبور مرحلة «وطنيّة ديمقراطيّة» تتجاوز المرحلة الرأسماليّة وتوصل إلى الاشتراكيّة، احتفظت بكلّ النقد اللازم للرأسماليّة في بلدان لم يعرف أغلبُها تلك الرأسماليّة، أو لم يعرف إلّا قدراً زهيداً وسطحيّاً منها. كذلك كان للصراع الدوليّ إبّان الحرب الباردة، وليس لظروف البلاد المعنيّة ودرجة تطوّرها، الدور الحاسم في إقامة التحالفات المرفقة بتوكيد أنّ ما يجمع الشيوعيّين بـ«البورجوازيّة الوطنيّة» مصلحة مشتركة في مناهضة الإمبرياليّة. وذلك كلّه إنّما دعّم الثقافة المُكرِّهة بالبورجوازيّة[٤٧]، ولا سيّما أنّها لم تنفصل عن ثابتٍ يتمثّل في المعاداة الراسخة للدول الغربيّة «البورجوازيّة»، فضلاً عن فائض تنظيريّ يساوي بين «لاوطنيّة» نظام معيّن وطبيعة طبقيّة (بورجوازيّة كومبرادوريّة) يتمتّع بها وتتجانس مع تلك «اللاوطنيّة» (أو «العمالة» وفق اللغة التعبويّة).

في المقابل، كانت هناك تقلّبات السياسة السوفياتيّة نفسها، علماً بأنّ التقلّبات قلّتْ عمّا كانته في الحقبة الستالينيّة[٤٨]. وفي المشرق العربيّ، الذي عرف بعض أبرز تلك التجارب، كان على الشيوعيّين أن يتحمّلوا تبعات الحلفاء «البورجوازيّين الوطنيّين» من عسكريّين وأمنيّين ذهبوا بعيداً في التماهي معهم، الأمر الذي ضاعف معاناتهم بقدر مضاعفته جدبهم الفكريّ، خصوصاً أنّه، منذ السبعينيّات، تراجع كثيراً حضور قيادات «بورجوازيّة وطنيّة» كنهرو لمصلحة انتفاخ في حضور أمنيّين وعسكريّين كالأسد والقذّافي وصدّام حسين.

لقد عانى منذ ١٩٥٩، مناضلو «حدتو» (الحركة الديمقراطيّة للتحرّر الوطنيّ) قمع النظام الناصريّ دون أن يتراجع دفاعهم عن النظام قيد أنملة. والشيء نفسه يقال في الحزب الشيوعيّ العراقيّ الذي انقضّ عليه عبد الكريم قاسم بعد عام على انقلاب تموز ١٩٥٨. بعد ذاك حلّ الشيوعيّون المصريّون أنفسهم واندمجوا، في ١٩٦٤-١٩٦٥، في «الاتّحاد الاشتراكيّ العربيّ» ونالوا مواقع قياديّة في المؤسّسات الإعلاميّة للنظام. ولاحقاً، في ١٩٧٢ و١٩٧٣، انضوى الشيوعيّون في جبهتين أقامهما حزب البعث الحاكم في سورية والعراق، ما ترافق مع إقرارهم بأنّ البعث يقود الدولة والمجتمع (سورية) أو الدولة فحسب (العراق). في هذه الغضون لم يتردّد

شيوعيّو العراق، إبّان التحالف مع البعث (١٩٧٣-١٩٧٨)، في التنظير لوجود جناحين في الحزب القوميّ الحاكم، أحدهما ثوريّ يرمز إليه نائب الرئيس يومذاك صدّام حسين. وبحسب الباحث العراقيّ عصام الخفاجي، ساورهم وَهْمُ تكرار تجربة فيديل كاسترو، الذي تحوّل إلى الشيوعيّة، في الزعيم العراقيّ المذكور[٤٩]. وإذا كان تذويب جثّة الشيوعيّ اللبنانيّ فرج الله الحلو بالأسيد في دمشق، عام ١٩٥٩، ومقتل الشيوعيّ المصريّ شهدي عطيّة الشافعي في سجن أبو زعبل في ١٩٦٠، من أبرز معالم الجريمة الناصريّة بحقّ الشيوعيّين، والتحمّل الشيوعيّ لها، فهذا لا يختصر علاقة تميّزت بالعنف الوحشيّ يمارسه «الوطنيّون» على الشيوعيّين[٥٠]، أو الشيوعيّون، حيث يتسنّى لهم ذلك، على رفاقهم[٥١].

ولا يسع مراقب السبعينيّات إلّا أن يقارن بين الشيوعيّين الأوروبيّين الذين دشّن ذاك العقد انفصالهم عن السوفيات، وازدهار أفكارهم المستقلّة المهجوسة بالتكيّف مع أنظمة ديمقراطيّة، والشيوعيّين العرب الذين ازدادوا تماهياً مع موسكو التي كانت توسّع دائرة نفوذها في المنطقة نحو جنوب شبه الجزيرة العربيّة والقرن الأفريقيّ، علماً بأنّ تلك الحقبة اتّسمت سوفياتياً بتخشّب بريجنيفيّ يصعب أن يشكّل مادّة استلهام. وهذا ما أضيف إلى معطيات صلبة سابقة، منها أنّ الأحزاب الشيوعيّة العربيّة، على عكس مثيلاتها الأوروبيّة، لم تنجم عن انشقاقات داخل أحزاب اشتراكيّة ديمقراطيّة، ولا كانت وريثة التقاليد التي ترعرعت في البيئات العمّاليّة الأوروبيّة، أو البيئات الفكريّة التي صاحبتها وعبّرت عنها. وفي الخلاصة، ترتّب على تلك التطوّرات تثبيت الشيوعيّة «الرسميّة» في مواقع موروثة، أغلبها ريفيّ محافظ[٥٢]، ما يعرّضها لحدّ أدنى من التغيير، ولكنْ لحدّ أقصى من استدخال العناصر الأهليّة، الطائفيّة والدينيّة والقوميّة، في شيوعيّتها، وبما يتجاوز كثيراً تسجيل التقاطع أو «التمفصل» بين بُعدين أو تعريفين (الطبقة والشعب، أو الطبقة وكلّ من الدين والطائفة والإثنيّة).

«اليسار الجديد»

لئن حلّت الصلة بالاتّحاد السوفياتيّ محلّ تلك المواصفات الغائبة جميعاً، ما أنتج تبلّد الأحزاب الشيوعيّة وانطفاء جذوتها، فقد شكّل «اليسار الجديد»، في احترافه التنظير، الطرف الأكثر حيويّة في رومنطيقيّته، حيث لم يكتفِ بهَجْر الواقع وتعقيداته، شأن الشيوعيّين «الرسميّين»،

بل ذهب أبعد منهم كثيراً في التفنّن برسم واقع بديل. ذاك أنّ الجموح الذي حدّت منه المصالح السوفياتيّة، لدى «الرسميّين»، لم يوجد ما يعادله عند «الجدد» ممّن وجدوا في جموح كهذا مادّة إضافيّة مفيدة في إحراج منافسيهم «الرسميّين».

لقد شهدت الفترة الممتدّة من أواسط الستينيّات حتّى أواسط السبعينيّات ولادة هذا «اليسار الجديد» في المشرق. لكنّ هزيمة ١٩٦٧، وليس القضايا الاجتماعيّة، كانت السبب الأبرز في نشأة معظم تنظيماته[٥٣]. ففي ١٩٦٨ ولدت «الجبهة الشعبيّة الديمقراطيّة لتحرير فلسطين» كانشقاق عن «الجبهة الشعبيّة لتحرير فلسطين» التي تضرب أصولها في «حركة القوميّين العرب»[٥٤]، وفي ١٩٦٩ ولد «حزب العمّال الشيوعيّ المصريّ»، الطلاّبيّ النشأة والتركيب، والذي اقترب موقفه «من انتهاج أسلوب الحرب الشعبيّة والتصدّي للمشروع الصهيونيّ من الأساس»[٥٥]، ثمّ في ١٩٧١ كانت «منظّمة العمل الشيوعيّ» في لبنان، نتيجة اندماج تنظيمين نشآ في الستينيّات، «منظّمة الاشتراكيّين اللبنانيّين» المنشقّة عن «حركة القوميّين العرب» و«لبنان الاشتراكيّ» الذي أسّسه شبّان سبق أن انتمى معظمهم إلى حزب البعث[٥٦]، وفي ١٩٧٦ ولد حزب العمل الشيوعيّ في سورية (حمل حتّى ١٩٨١ اسم رابطة العمل الشيوعيّ). لكنّ «الشيوعيّين الرسميّين» كانت لهم أيضاً مساهماتهم في إنتاج «اليسار الجديد». ففي ١٩٦٧ نشأ «الحزب الشيوعيّ العراقيّ (القيادة المركزيّة)»، الذي اتّهم الحزب «الرسميّ» بـ«الإصلاحيّة» و«التحريفيّة»، وركّز، على نحو بالغ الدلالة، على شعار «حزب شيوعيّ لا اشتراكيّة ديمقراطيّة» الذي هو عنوان كرّاس لقائد الحزب الشهير «فهد» الذي أعدم في ١٩٤٩. وفي ١٩٧٢، وبنتيجة انشقاق عن الحزب الشيوعيّ السوريّ، نشأ «الحزب الشيوعيّ السوريّ (المكتب السياسيّ)» حيث، فضلاً عن تقييم النظام السوريّ وعبادة الشخصيّة، تصدّرت خلافاته مع الحزب الأمّ مسائل المقاومة والوحدة العربيّة و«تحرير فلسطين» و«تفكيك الكيان الصهيونيّ»[٥٧]. ولئن لم تنشأ ظاهرات مشابهة في الحزبين اللبنانيّ والأردنيّ، إلّا أنّ الوجهة العامّة للتحوّل قوميّاً وفلسطينيّاً انعكست عليهما. هكذا، وفي المؤتمر الثاني للحزب اللبنانيّ، عام ١٩٦٨، وبعد ٢٥ سنة على مؤتمره الأوّل، اختيرت قيادة جديدة أكثر توكيداً للمسائل القوميّة والموضوع الفلسطينيّ، وأبعد نسبيّاً عن السوفيات وتأثيرات الزعيم الشيوعيّ السوريّ خالد بكداش[٥٨]. كذلك انشقّ، عام ١٩٧٠، الحزب

الشيوعيّ الأردنيّ، فخرج من أسموا أنفسهم «الكادر اللينينيّ» ممّن تزعّمهم القياديّ التاريخيّ، الفلسطينيّ - الأردنيّ، فهمي السلفيتيّ، المعروف بمواكبته للخطّ السوفياتيّ وتحفّظاته على المقاومة الفلسطينيّة، وبقي قياديّ تاريخيّ آخر هو الفلسطينيّ - الأردنيّ فؤاد نصّار على رأس «الحزب الشيوعيّ الأردنيّ»[٥٩]. وكان أن تولّى نصّار نفسه الإعلان، في ١٩٧٠، عن إنشاء منظّمة «قوّات الأنصار» لتكون إحدى منظّمات المقاومة الفلسطينيّة تشارك فيها الأحزاب الشيوعيّة للمشرق (العراق وسورية والأردن ولبنان). لكنّ هذا التنازل للمزاج القوميّ والتحريريّ، كما فرضه راديكاليّو المقاومة الفلسطينيّة، لم يتأدّ عنه أيّ دور عسكريّ يُذكر، وكان من المسلّمات أنّ قيادة منظّمة التحرير الفلسطينيّة مهتمّة بالسلاح والدعم السوفياتيّين أكثر كثيراً ممّا بقتال الشيوعيّين العرب معها.

والتحوّلات هذه لم تكن بسيطة، خصوصاً لتدليلها على تعاظم الإسهام الشيوعيّ في أسطرة الموضوع الفلسطينيّ-الإسرائيليّ ممّا جرى تناوله في الفصل الرابع، وتالياً في توسيع المسافة التي تفصل الشيوعيّين عن واقع مجتمعاتهم ودولهم. فقبل ١٩٦٧، اقتصرت آثار القضيّة القوميّة على انشقاق الحزب الشيوعيّ الفلسطينيّ في ١٩٤٣-١٩٤٤ بين عرب ويهود. أمّا الضربات التي كيلت للشيوعيّين بسبب الموقف من تقسيم فلسطين (١٩٤٧) ثمّ الوحدة المصريّة - السوريّة (١٩٥٨ - ١٩٦١) فكانت تؤدّي إلى انزواء حزبيّ مرفق بخروج أفراد أغلبهم مثقّفون. لكنّ هزيمة ١٩٦٧ أحدثت تصدّعات زلزاليّة داخل الأحزاب تشي بتغيّر نوعيّ بدأ يطاول تحديد ما هو حاسم أو غير حاسم في مسارها، حيث الغلبة الكاسحة للقوميّ على الاجتماعيّ.

ومن ناحيتهم، فإنّ «الجدد» والمنشقّين عن الأحزاب الشيوعيّة والقوميّين العرب السابقين ممّن تبنّوا الماركسيّة، اختار أكثرهم مراجع ماركسيّة غير أرثوذكسيّة، أوثق صلة بالرومنطيقيّات القوميّة، وبالعنف تالياً، وأضعف صلة بالطبقيّة الاجتماعيّة وبالقليل الأوروبيّ والصناعيّ المترسّب عن التجربة السوفياتيّة. فهم لم يعتمدوا رؤاها وتصوّراتها، مختارين خلطة من أفكار كاسترو وغيفارا وهو شي منه. في المقابل، وباستثناء قلّة قليلة منهم، ساد العزوف عن الماويّة الصينيّة الصريحة منعاً لإغضاب السوفيات أو إحداث قطيعة معهم مُضرّة سياسيّاً، ومُكلفة مادّيّاً وسلاحيّاً. ويمكن القول إنّ نبيّ هذه البيئة الجديدة كان تشي غيفارا، الذي فاق جميع رفاقه في رومنطيقيّتهم النضاليّة، وفي ارتجال مشاريع ثوريّة بائسة كالتي جرّبها في الكونغو

وبوليفيا، كذلك قلّ عنهم جميعاً في إنجاز انتصارات ملموسة. وغيفارا نفسه لم يتردّد في وصف ماركسيّته على هذا النحو، حيث «الثورة الكوبيّة تأخذ ماركس عند النقطة التي ترك فيها العِلم ليحتضن بندقيّته الثوريّة. وهي تأخذه عند هذه النقطة ليس بروحيّة تحريفيّة (...) بل ببساطة لأنّه حتّى تلك اللحظة كان ماركس العالِم يضع نفسه خارج التاريخ الذي درسه وتنبّأ به. مذّاك بات في وسع ماركس الثوريّ أن يقاتل من داخل التاريخ»[٦٠].

وزنّر «الجددُ» أدبيّاتهم بالدعوات الغيفاريّة لأن نصنع فيتنام في كلّ مكان، ونصنع ثورة كلّ يوم، وبعبارات أخرى لا تقلّ صبيانيّة كعبارة كاسترو الشهيرة من أنّ «واجب كلّ ثوريّ أن يقوم بثورة»، من دون أن تختفي بعض الشعارات الماويّة، ولا سيّما تلك التي تجزم بأنّ «السلطة السياسيّة تنبع من فوهة البندقيّة». هكذا، وعملاً بهذه الخلائط الهائجة، علا صوت الدعوة إلى «حرب الشعب طويلة الأمد»، و«إسقاط البورجوازيّة الصغرى»، و«كلّ السلطة للمقاومة» إبّان الحرب الأهليّة في الأردن[٦١]. وراء هذه الواجهات الإيديولوجيّة أقامت نفوس رومنطيقيّة محتقنة عرّفنا المؤرّخ اللبنانيّ أحمد بيضون إلى بعض ملامحها في لبنان[٦٢]. ففي دراسته عن شبّان «لبنان الاشتراكيّ» الذين كان تنظيمهم «يشكو نفوراً غريزيّاً من التسويات»، كان البحث عن «التميّز» طاغياً، فـ «حين كان المسؤول عن حلقة ما يُخفق في إبراز هذا الاختلاف لموقف المجموعة من مسألة مطروحة، كان يغامر بالتعرّض للسؤال المحتوم: «ولكن... أين تميّزنا، يا رفيق!؟»». لكنّ هؤلاء الشبّان المعبّرين عن جوّ طغت عليه حداثة السنّ والشيعيّة المذهبيّة المرفقة بأصول ريفيّة، سار تسيُّسهم في موازاة علاقة مضطربة بالواقع تحرّكت بين حدّين فجائعيّين: فانهيار الجمهوريّة العربيّة المتّحدة في ١٩٦١ كان مناسبتهم «لاكتشاف أهمّيّة «المجتمعات» وضرورة معرفتها لتغييرها وضرورة التوفّر على تجهيز نظريّ» مناسب لهذه الغاية، ثمّ جاء نشوء المقاومة الفلسطينيّة وعمليّاتها في الجنوب اللبنانيّ بعد ١٩٦٧ ليجعل هؤلاء الذين اكتشفوا «المجتمعات»، «يضحّون الآن بواحدٍ من هذه المجتمعات. ولم يكن هذا المجتمع غير مجتمعهم هم الذي كانوا قد جهدوا لتدريب أنفسهم على الإصغاء إليه»، كما يضيف بيضون.

وبدوره يرسم عصام الخفاجي بعض ملامح «الجدد» العراقيّين، ممّن عبّروا عن تحوّل اجتماعيّ أصاب الحزب الشيوعيّ بعد أواسط الستينيّات. فهو «لم يعد حزباً حضريّاً (مدينيّاً) بالأساس كما كان في الفترة السابقة على ثورة تموز ١٩٥٨ وفي أثنائها. دخلت إليه، أو تعاطفت معه، غالبيّة

السكّان المهمّشين من المهاجرين إلى بغداد، فضلاً عن قطاعات واسعة من فلاّحي المنطقة الجنوبيّة. وكان هؤلاء كلّهم يشعرون بالغربة عن الدولة وأجهزتها وبالعداء لها. لم يكونوا مثل الشيوعيّين الحضر الذين كانوا على تماسّ بالحركات السياسيّة الأخرى، والحاصلين على قسط من التعليم في المؤسّسات الحكوميّة والقادرين على ممارسة مهن مختلفة في قطاع الدولة أو القطاع الخاصّ». وهكذا فإنّ «مهادنة السلطات بدت في أعين جمهرة المهمّشين أقرب إلى خيانة المبادئ أو على الأقلّ تخلّياً عن الدفاع عن مصالحهم. من هنا أرسى هذا الحقد أساساً متيناً لكلّ دعوة تهدف إلى إسقاط السلطة الحاكمة»[٦٣].

والحال أنّ القسوة التي ميّزت الصراع السياسيّ في العراق الحديث أسّست لتراكم رومنطيقيّ سابق على «اليسار الجديد»، وإن استلهمه الأخير وبنى عليه بشيء من التضخيم المعهود. فبعد تجربة ١٩٦٣، حين حلّ الانقلاب البعثيّ الأوّل، «كان صمود مئات الشيوعيّين وموتهم تحت التعذيب الوحشيّ (...) يثير شعوراً بالفخر لدى البسطاء وهم يسمعون عن قصص أسطوريّة مثل صمود سكرتير الحزب الشيوعيّ سلام عادل وجسدُه يُقطّع بالمنشار، و«قطار الموت» الذي أريد له أن يتحوّل إلى مقبرة جماعيّة لشيوعيّين أُحكمت عليهم صهاريج معدنيّة في ذروة الصيف العراقيّ اللاهب بحجّة نقلهم إلى سجن في الجنوب». وهذا بدوره، وكما يضيف الخفاجي، «لم يمنع الشعور العارم بالخيبة الذي لفّ أنصار الحزب وهم يرونه عاجزاً عن الاستفادة من جماهيريّته. وتحوّل المزاج الشعبيّ الذي ظلّ متعاطفاً مع الشيوعيّين من التطلّع إليهم كأبطال امتلكوا القدرة على ردع الخصوم إلى حسينيّين مستعدّين للاستشهاد دفاعاً عن مبادئ لم يضعوها موضع التطبيق»[٦٤]، رابطاً تلك التجربة بتواريخ أهليّة استضحائيّة تعبق بالقداسة.

الواقع ليس هنا

لقد زخرت المكتبة الشيوعيّة والماركسيّة لبعض أبرز نجومها في المشرق العربيّ بتصوّرات وأحكام ليست مسافتها من الواقع أقصر من أيّة مسافة قوميّة أو إسلاميّة. فقد تردّدت، مثلاً، بين منتصف الستينيّات ومنتصف السبعينيّات، أفكار عن إنشاء «حزب شيوعيّ عربيّ»، وبالفعل نشأت تنظيمات حزبيّة كانت تنسب نفسها إلى الماركسيّة – اللينينيّة وتتسمّى

بـ«حزب العمل الاشتراكيّ العربيّ» و«حزب العمّال الثوريّ العربيّ»، بالقفز فوق واقع الدول والمجتمعات التي اختلفت في اقتصادها وطبقاتها وتعليمها وثقافتها وكلّ شيء تقريباً. ومع أنّ الكاتب السوريّ إلياس مرقص كان في حالات عديدة أشدّ واقعيّة وإلماماً، كما لم ينتمِ حصريّاً إلى «الجدد» بعد خروجه من الحزب الشيوعيّ السوريّ، فإنّه أصدر في ١٩٧٠ (عن «دار الطليعة» في بيروت) كتاباً حمل عنوان: «نظريّة الحزب عند لينين والموقف العربيّ الراهن: حول الضرورة التاريخيّة لنشوء حزب البروليتاريا العربي». وإذ كشفت هزيمة ١٩٦٧ ضعف الأوضاع العربيّة وهشاشتها، حاول الكاتب الفلسطينيّ اليساريّ يومذاك منير شفيق، تطبيق نظريّات ماوتسي تونغ في التناقض والممارسة على الواقع العربيّ عموماً والفلسطينيّ خصوصاً، حيث «التناقض الرئيسيّ» مع «الكيان الصهيونيّ وتحالفه العضويّ مع الإمبرياليّة العالميّة وعلى رأسها الإمبرياليّة الأميركيّة». لكنّ «هذا النوع من التناقض هو من طراز التناقض العدائيّ (...) أي من طراز التناقض الذي لا يمكن أن يُحَلّ إلّا بالكفاح المسلّح... بالجماهير المسلّحة وبحرب الشعب طويلة الأمد، ولا يمكن أن يُحَلّ بالمفاوضات أو الضغوط السياسيّة والدوليّة، أو بالإضرابات والمظاهرات أو الطرق البرلمانيّة إلخ»[٦٥]. وهذا مع العلم أنّ الأردن يومذاك، حيث تجمّعت التنظيمات الفلسطينيّة التي عُوّل عليها حسم «التناقض الرئيسيّ» مع «الكيان الصهيونيّ» و«الإمبرياليّة»، كان مسرحاً لحرب أهليّة فلسطينيّة - شرق أردنيّة موضوعها الأساسيّ سلاح المقاومة.

وفي السبعينيّات، كتب المنظّر الشيوعيّ اللبنانيّ مهدي عامل نصّه «نمط الإنتاج الكولونياليّ» (أُنجز صيف ١٩٧٢)، وعامل ينتمي اسميّاً إلى اليسار القديم، تبعاً لعضويّته في الحزب الشيوعيّ، إلّا أنّه فعليّاً يندرج في أدبيّات اليسار الجديد، إذ يقع - كما يموضعه عصام الخفاجي - ضمن صعود التيّارات الراديكاليّة في «العالم الثالث» (الغيفاريّة، فيتنام، المقاومات، آخر فصول الثورة الثقافيّة الصينيّة...)، حين «بدا لفترة كما لو أنّ اليسار الفرنسيّ كلّه ينتمي إلى هذا العالم الثالث» (ريجيس دوبريه في بوليفيا، وجيرار شاليان في الأردن، وشارل بتلهايم في الصين، و«اليسار البروليتاريّ» في فرنسا نفسها). فإذا أضفنا نظريّات كنظريّة سمير أمين عن «المركز والمحيط»، وتعاظم تأثير ما عُرف بـ«نظريّة التبعيّة» (أندريه غوندر فرانك ودوس سانتوس وبول سويزي وبول باران...) بعد سيادة تبسيطات النظريّات الأميركيّة عن التنمية الظافرة مضمونة النتائج،

والتبسيطات السوفياتيّة عن الانتقال البرلمانيّ واللارأسماليّ إلى الاشتراكيّة، ساد الافتراض «بأنّ الثورة الاشتراكيّة ستنفجر في منطقتنا، لا في أوروبا». بمعنى آخر، كان هذا الميل، منظوراً إليه في تاريخيّته الأعرض، تكراراً للاستعاضة اللينينيّة المبكرة عن أوروبا بـ«شعوب الشرق».

لكنّ القائلين بنظريّة التبعيّة لم يعبأوا تماماً بتطوّرات علميّة وتقنيّة توسّعت مع العولمة، فيما استجدّ تقسيم عمل رأسماليّ جديد على نطاق عالميّ كانت تباشيره ظهرت في اليابان وجنوب شرق آسيا وأوروبا الجنوبيّة. إلى ذلك، لاحظ الخفاجي، في نقده تلك التوجّهات، أنّنا «إذا اعتبرنا التبادل اللامتكافئ أساساً للتبعيّة، فلن نفهم لماذا يؤدّي الانتقال إلى الاشتراكيّة إلى التحرّر، إلّا إذا اعتبرنا هذا الانتقال عزلاً للبلد الاشتراكيّ عن العالم الرأسماليّ، وهو تصوّر تجاوزته الوقائع، فضلاً عن عدم إمكانيّته نظريّاً. ذلك أنّ تفاوت إنتاجيّة العمل وتفوّق العالم الرأسماليّ اقتصاديّاً سيبقي عمليّة التبادل اللامتكافئ لفترة طويلة»[٦٦].

وبحسب عامل الذي استند خصوصاً إلى تجربتي مصر وجبل لبنان، فإنّ الاستعمار إنّما حطّم البنى الاجتماعيّة القديمة، فقطع تطوّرنا المستقلّ والسائر وفق قوانين داخليّة لبلداننا، رابطاً اقتصادها، عبر التجارة، بالاقتصاد الإمبرياليّ. أمّا الطبقات التي كانت سائدة فتحوّلت إلى «بورجوازيّة كولونياليّة» من ضمن الصيرورة الكولونياليّة لبُنانا الاجتماعيّة، بحيث بات استمرارها ودورها مرهونين بالتبعيّة، وباتت الثورة الاشتراكيّة، التي تكسر، في طريقها، حلقة التبعيّة، شرط الخروج من وضع كهذا[٦٧]. لكنّ عامل بلغته التكراريّة، يضيف في أحد ملاحق كتابه فقرة أكثر أمانة للماركسيّة الكلاسيكيّة تهدّد بنسف البناء الذي أقامه: «إنّ الاستعمار، بهدمه لبنية الإنتاج السابق له، استطاع أن يحرّر تطوّر القوى المنتجة في البلدان التي أخضعها لسيطرته، وأن يوجّهه في أفق الانتاج الرأسماليّ. هذا يعني أنّ علاقات الإنتاج السابقة للاستعمار لم تكن تسمح بتطوّر القوى المنتجة، بل كانت تشلّها وتفرض على التاريخ إطاراً تكراريّاً. فظهر الاستعمار وكأنّه القوّة المحرّكة لتاريخ البلدان المستعمَرة»[٦٨].

لقد اندفع البعض، في اليسارين القديم والجديد، إلى أنّ لا وجود لبورجوازيّة وطنيّة أصلاً، ما يؤدّي، سياسيّاً، إلى تقويض الاحتمال الديمقراطيّ على الأقلّ، ومن ثمّ تبرير الانتقال، على الطريقة اللينينيّة، إلى الاشتراكيّة. ولا شكّ في أنّ من يتوقّع العثور على رأسماليّة في «العالم

الثالث» تكتسح الهويّات الصغرى وتحيلها على الماضي، كما وصف أفعالها في مدينة جنيف جون جاك روسّو في رسائله عام ١٧٦٤، وكما وصفها في سائر أوروبا ماركس وإنغلز في بيانهما الشيوعيّ، لن يجد شيئاً من ذلك. لكنّ نفي وجود هذه الرأسماليّة، بحجّة تبعيّتها وكولونياليّتها، ينجز مهمّتين كثيراً ما عانت شعوب «العالم الثالث» آثارهما الضارّة: الأولى، تنفير الشعوب من احتمالات رأيناها تعمل في قارّات وأصقاع أخرى، ولا سيّما اليابان وبلدان «النمور» و«التنانين» الآسيويّة، وتالياً، تكريه هذه الشعوب بمفاهيم التواصل مع العالم، وتحديداً الغرب، بسبب الكولونياليّة والمركزيّة المعوِّقة لنموّ «التابع». أمّا الثانية، ففتح الباب أمام ديكتاتوريّات وتوتاليتاريّات قد تكون ماركسيّة – لينينيّة، كما قد تكون قوميّة شوفينيّة أو أصوليّة دينيّة، تعزل بلدها وشعبها عن العالم، وبالأخصّ عن الثقافة الغربيّة الديمقراطيّة.

فكائناً ما كان مصدر الرأسماليّة فإنّها، ولا سيّما مع اكتشاف أميركا، وما استجرّه من كشوفات علميّة، صنعت تاريخنا. وهي صنعته بكثير من الألم والعذاب الإنسانيّين لأبناء المناطق التي اكتُشفت ثمّ احتُلّت وتعرّضت ثرواتها للنهب، وكذلك للفقراء من أبناء أوروبا نفسها. لكنّها تركتنا أمام سؤال كبير: هل نصبّ جهودنا في تحسين هذه الرأسماليّة الصانعة للعالم، وفي أنسنَتها، أم نُمضي الجهد والوقت في إدانتها وإدانة تاريخها، وفي البرهنة على أنّ الشعوب كان يمكن أن تأتي بشيء أفضل فيما لو لم يطأ أرضَها آباء الرأسماليّة الأوروبيّة، أو أنّ كشوفاتها العلميّة جزء من معرفة سلطويّة مكروهة، أو أنّ العالم كان سيكون أحسن حالاً لو لم تنشأ الرأسماليّة؟

وهذه الأسئلة قد تكون صالحة بوصفها أسئلة مؤرّخين ومؤرّخين اقتصاديّين وأنثروبولوجيّين، وربّما مهتمّين بتاريخ الفنّ، إلّا أنّها حتماً لا تصلح أساساً لعمل سياسيّ يُفترض أن يصبّ في ممارسة وبرامج للتنفيذ. وهذا لا يعود فقط إلى كوننا نتحدّث عن ماضٍ سحيق، بل أيضاً إلى أنّ هذه الرأسماليّة التي ترافقت بداياتها مع أحد أكبر الشرور الإنسانيّة، أي تجارة العبيد، هي التي فصلت لاحقاً بين ملكيّة الأملاك وملكيّة البشر، فحرّرت البشر كي تحتفظ بالأملاك، ثمّ مضت تغيّر نفسها وتنقلب على ذاتها بدون انقطاع. وبالتالي فالذين لا يزالون يشتقّون الأفكار والسياسات من ذاك الماضي لا بدّ أن ينتهوا، حيال العجز عن تغيير الواقع الكبير المتمثّل بالرأسماليّة وقدرتها على التكيّف، إلى لون من الرومنطيقيّة الغاضبة والجريح، حيث يتجاور رفض وعجز غالباً ما يترجمان نفسيهما في صياغات نظريّة فخيمة، فضلاً عن شعر وأدب معذّبين مُلوّعين.

فإذا كانت بيئة الاقتصاد الرأسماليّ أقلّ أنسنةً من بيئة الاقتصاد الحِرَفيّ جاء الردّ بالدعوة الماضويّة إلى عودة الاقتصاد الحِرَفيّ، وإذا كان تقسيم العمل يحوّل العامل إلى آلة تكراريّة النشاط والحركة، كان الردّ بإلغاء تقسيم العمل بدل فرض تنويع المهارات في المصنع مثلاً، وإذا تعاظم الجشع على نحو يبتلع الأضعف والأقلّ حيلة، كان الردّ بإلغاء البيع والشراء وحصرهما بالدولة بدل مطالبة الدولة بدرجة من التدخّل لضبط الجشع، وفي مقابل عمالة الأطفال التي تتطلّب تشريعات ملزمة تمنع ذلك، وهو ما حصل فعلاً، تُلعَن الرأسماليّة وتُجرّم. أمّا التبادل الحرّ فيُردّ عليه بالحواجز الجمركيّة إمّا في حدّها الأقصى (كوريا الشماليّة) أو في حدّ متوسّط يدافع عنه حالياً شعبويّون يمينيّون كدونالد ترامب، فيما يبدو أشدّ معقوليّة وتقدّميّة بكثير أن تُمارَس الضغوط لتوفير دعم دوليّ لاقتصادات البلدان الأضعف الأقلّ قدرة على المنافسة.

على أنّ الرومنطيقيّة وجدت على الدوام عناصر تستفزّها وتُشعرها بالإخفاق، وبالتالي تحفّزها وتُجدّدها، في عدادها التوسّع الرأسماليّ على نطاق كونيّ، وكون هذا التوسّع بات مطلباً، لا لنُخَب بعينها أو حصراً لرجال أعمال، بل أيضاً لقطاعات عريضة من شعوب كاليابانيّين والصينيّين والهنود يصفها الرومنطيقيّون بأنّها ضحايا الرأسماليّة. ومنذ أواخر الثمانينيّات وأوائل التسعينيّات، جاء انهيار النموذج السوفياتيّ الذي قدّم نفسه بوصفه البديل من تلك الرأسماليّة، ليضاعف مشاعر الاستفزاز والشعور الذاتيّ المؤلم بالإخفاق. وفي موازاة ذلك ظلّت التجربة التاريخيّة للصين غنيّة بالعِبَر. فالصينيّون الذين خاضوا ضدّ مبدأ «التبادل الحرّ» الظالم، المستمَدّ من ريكاردو، «حربي الأفيون» في القرن التاسع عشر، هم الشعب الذي انضمّ قادته من تلقاء أنفسهم، وبحماسة، إلى منظّمة التجارة الدوليّة في ٢٠٠١، بعدما تغيّروا هم وتغيّرت الرأسماليّة، وهذا قبل أن يغدوا، في ظلّ قيادة شي جينبينغ، قادة الدعوة إلى العولمة.

لكنْ لئن كانت الرومنطيقيّة في سياقها الأوروبيّ ردّاً على الرأسماليّة، فهذا ما يتضاعف احتماله لدينا من جرّاء ربط الرأسماليّة حصريّاً بخدمة المصالح الأجنبيّة، والاستعماريّة، أو التوسّط معها (الكومبرادورية)، وفق الثقافة النضاليّة الشائعة. وهذا إذا كان يفاقم الميل إلى استصغارها ومعاداتها، فإنّه يمعن في إفقاد الرومنطيقيّة العالمثالثيّة كثافة الحمولة الفكريّة والإبداعيّة ويهدّد بتقليصها إلى شتائم وأهاجٍ لـ«العميل». وقد تعزّز هذا الانقطاع، خصوصاً في حالة الشيوعيّين «الرسميّين»، مع الانفصال عن أعمال الماركسيّين الآخرين المنشقّين، فلوحظ مثلاً، في أواخر

الستينيّات والنصف الأوّل من السبعينيّات، حين كانت على أشدّها ترجمة الأدبيّات الماركسيّة، ولا سيّما في بيروت، أنّ «دار الفارابي» التابعة للحزب الشيوعيّ تركّز في إصداراتها على الموادّ السوفياتيّة التي تشكّل، إلى جانب منشورات «دار التقدّم» في موسكو، المنجم الفكريّ والأدبيّ الذي يغرف منه الشيوعيّون[٦٩]. في المقابل، كانت الدور غير الشيوعيّة، كـ«الطليعة» و«الحقيقة» و«ابن خلدون» و«الآداب»، هي التي تترجم الأعمال الماركسيّة الأوروبيّة، فضلاً عن النتاجات الأدبيّة الطليعيّة، وكان أغلب الذين يتولّون ترجمتها ماركسيّين غير شيوعيّين. بيد أنّ «الجدد» اكتفوا بالتعريف بماركسيّين «مختلفين» ربّما كان أهمّهم الفيلسوف الإيطاليّ أنطونيو غرامشي، من دون أن يعرّفوا بـ«منشقّين».

وعلى العموم وفّرت تلك التوجّهات للنزعات القوميّة الرومنطيقيّة، وبالتالي الاستبداديّة، بطناً خصباً في العداء للغرب، الاقتصاديّ والسياسيّ، ومن ثمّ الثقافيّ، ممّا احترفته لاحقاً الحركات الدينيّة الأصوليّة. فلمّا كان الخارج الاستعماريّ، أو الإمبرياليّ، مصدر التراكم الرأسماليّ، أو الربح و«النهب»، حُشرت التناقضات الداخليّة (بورجوازيّة – بروليتاريا) في هامش أو ملحق ثانويّ قياساً بعدوّ عالميّ هو الغرب تحديداً. وهذا ما كان يبرّر للماركسيّين تطوير العداء للغريب (الناهب) في مقابل الاستغراق في إسباغ صورة ورديّة على الذات يصار معه إلى أدلجة الأهليّ، الدينيّ والطائفيّ والإثنيّ، بدل العمل على إضعافه، ومن ثمّ رَمَنطقة وضعنا ورَمَنطقة تأويله. وتحت سقف المصالحة بين الاشتراكيّة والقوميّة، أو الاشتراكيّة والإسلام، كان يجري من غير انقطاع استلهام واسع للثورات والانتفاضات المحلّيّة ما قبل الحديثة (أبو ذرّ الغفاري وثورة الزنج...) بما يُدرج الشيوعيّة وأفكارها في عالم حميم ومتوارث لا تكاد تصله صلة بمنشئها الغربيّ. وهذا لئن أضعف الوعي التاريخيّ بقدر إضعافه البعد الحداثيّ ومعنى الحرّيّة في الفكرة المتداولة عن الثورة، فقد تغذّى أيضاً على ما رفدتْه بعض تجارب الحرب الباردة، ولا سيّما الحرب الفيتناميّة، التي قُرئت على نحو شبه هايدغريّ، انتصاراً للإنسان على التقنيّة والآلة[٧٠]. وقد وجد هذا التأويل بعض مقدّماته في مقولة اشتُهرت بها الماركسيّات القوميّة لـ«العالم الثالث»، وهي أنّنا «نأخذ ما يلائمنا»، فيما يكون ما «لا يلائمنا» هو، في الغالب، ما نحتاجه كثيراً ولا نملكه بتاتاً.

وإذا كان في وسع الوعي التقنيّ أن يكون قاتلاً، ففي وسع وعي مناهض للتقنيّة كهذا أن يبزّه في القتل وفي تبرير القتل. والحقّ أنّه منذ انتقال الثورة إلى الشرق، إلى الصين وخصوصاً إلى

فيتنام لاحقاً، زاد انفصال السياسة عن البشر وعن الكلفة الإنسانيّة التي يتطلّبها تغيير لا يملك مقوّماته الموضوعيّة. هكذا توطّدت الأفكار التي تقلّل أهميّة عدد الذين يموتون في الصراع على سلطةٍ ما، لأنّ المعيار يكمن في مكان آخر هو الهويّة الإيديولوجيّة أو السياسيّة للمنتصر والمهزوم. فالفارق الهائل بين القتلى الأميركيّين والفيتناميّين في الحرب الفيتناميّة يغدو، والحال هذه، تفصيلاً لا يملك أيّ تأثير في تحديد طبيعة المهزوم وطبيعة المنتصر أو السلطة التي تنشأ بعد الانتصار.

إنّه الغرب

وقد زوّدتنا التسعينيّات، أي ما بعد سقوط المعسكر السوفياتيّ، بحزمة أفكار أخرى، كان الكاتب اليساريّ العراقيّ هادي العلوي من أفصح المعبّرين عنها. ففي استخلاص إجماليّ وخطابيّ للتأمّلات المتناثرة التي أشير أعلاه إلى بعضها، معطوفاً عليها مرارة الشعور بالهزيمة تبعاً لانهيار المعسكر السوفياتيّ، سجّل العلوي أنّ «عدوّنا هو الغرب، عدوّ البشريّة الأوحد، وأداته الضاربة في عدوانه المستمرّ على البشريّة هي الولايات المتّحدة التي تخوض معنا حرب إبادة. إمّا هي وإمّا نحن، وسنكون نحن...»[٧١]. وفي مقابلة أجريت معه في الفترة نفسها، رأى ضارباً بالحائط كلّ تحليل تاريخيّ، وأميناً لوعي بدويّ نموذجيّ، أنّ «العداء للغرب عداء متوارث حملته أجيالنا عبر أكثر من عشرين قرناً ضدّ الغزاة الغربيّين»[٧٢].

لقد تأدّى عن انهيار المعسكر السوفياتيّ وضمور الحركات الشيوعيّة والأفكار الماركسيّة تعزيزُ ميل ماضويّ ورومنطيقيّ لدى ماركسيّين عرب وغير عرب. وربّما ضاعف الألم، في المشرق العربيّ على الأقلّ، أنّ انهيار ذاك المعسكر نكأ جرحاً غائراً في لاوعي جماعيّ هو انهيار الإمبراطوريّة العثمانيّة الذي يحتلّ موقعاً مركزيّاً في تاريخ الوعيين الدينيّ والقوميّ، والنضاليّ المناهض للإمبرياليّة بصفة عامّة. ذاك أنّ الانهيارين كانا، في أحد أبرز وجوههما، انتصاراً للغرب الرأسماليّ وتمدّداً لقيمه. ولم يكن لسقوط الناصريّة المصريّة في ١٩٧١، كحدث توسّط الحدثين، وكتمرين أوّليّ وموضعيّ على هذه السيرورة التعيسة، إلّا أثر مشابه، حيث ما لبث أن حلّ اقتصاد «الانفتاح» وسياسة السلام الساداتيّان محلّ نهج مسكون بانتفاخ إمبراطوريّ. هكذا يبدو أنّ حنيناً رومنطيقيّاً من النوع الجارف والكاسح، ممزوجاً بحدّة مَرضيّة في كراهيّة «العدوّ»، هو ما يفسّر مكابرة الطلب على نظام انقضت ثلاثة عقود على انهياره في عدد كبير نسبيّاً من دول

العالم، فيما تحوّلت الأنظمة التي لا يزال يحكمها حزب شيوعيّ (الصين، فيتنام...) إلى رأسماليّة تؤدي الدولة دوراً مركزيّاً فيها، أو إلى استبداد من طينة كاريكاتوريّة كما في كوريا الشماليّة.

لقد كتب العلوي في التاريخ والتراث العربيّين والإسلاميّين، كما كتب في الأدب والسياسة والتراث الثقافيّ للصين حيث أقام لسنوات. أمّا الثوابت المتكرّرة في فكره، فهي الصوفيّة والمشاعيّة والعداء للغرب وللاستشراق والتفاعل مع ثقافات الشرق الأوسط وإدانة التعذيب في التاريخ الإسلاميّ. وفي نظرة منه إلى التاريخ، رأى أنّ أفكارنا التراثيّة والمشاعيّة «كامنة في اللاشعور الجمعيّ لجماهيرنا»، غير أنّ ما حجَبها عن «اشتراكيّينا» هو «الهيمنة المطلقة للسوفيات على فكرنا الشيوعيّ». فـ«السفيَتَة» هي عنده «الماديّة الميكانيكيّة المبتذلة كما عُرفت في الغرب وتثقّفت بها أجيال من شيوعيّي الشرق الأوسط»[٧٣]، ما يوحي بمناوأته غربيّةَ الحدّ الأدنى التي ظلّ يأخذها على السوفيات ساعياً إلى تطهير اشتراكيّته منها[٧٤]، استنباطاً لاشتراكيّة «أصيلة».

لكنّ تمرّد الرومنطيقيّ على التاريخ وممكناته ومعانيه يتجاوز كلّ حدّ. هكذا لم يملك انقضاء العقد الأوّل من القرن الحادي والعشرين ما يزحزح مثقّفي اليسار عن تشبُّثهم في مراحل ماتت وانقضت. ففي وقت يرقى إلى ٢٠١٣، وبينما ثورات الحرّيّة تنتشر على الخريطة العربيّة، وجد الاقتصاديّ المصريّ الشهير سمير أمين ما يأخذه على تجربة الحركة الشيوعيّة المصريّة بأحزابها وتنظيماتها الكثيرة، وهو الآتي: «بصراحة، أعتقد أنّ الشيوعيّة المصريّة لم تستوعب أبداً تحليل ماو [تسي تونغ] كما ورد في كتاب «الديمقراطيّة الجديدة». فـ«حدتو» [الحركة الديمقراطيّة للتحرّر الوطنيّ] لم تقترب من هذا التحليل في أيّة لحظة من تاريخها، أمّا الحزب الشيوعيّ المصريّ (الراية)، فرغم أنه سار في هذا الطريق لفترةٍ ما قبل ١٩٥٦، إلّا أنّه تخلّى عنه نهائيّاً بعد ذلك التاريخ»[٧٥].

فمناجاة الذات وصدّ العالم لم ينفصلا مرّةً عن تبجّح بامتلاك المعرفة بحركة التاريخ وبالإسناد النظريّ لهذه المعرفة، ممّا بات يتّخذ في حالات كثيرة أشكالاً فضائحيّة. فقبيل اغتياله في ١٩٨٧ كان مهدي عامل ينكبّ على كتاب سُمّي «نقد الفكر اليوميّ» قد يكون الوثيقة الأنضح بهذا الإدراك للتاريخ، الذي يضع ضمناً وعياً دهريّاً مقابل «الفكر اليوميّ» الذي ينقده. والفكرة التي تحكم هذا العمل «الذي لم يكتمل» إنّما هي دحض الجهل بحقيقة تقوم عليها «حجّة بسيطة حتّى السذاجة» هي انتقال البشريّة، بما فيها المجتمعات العربيّة، من الرأسماليّة إلى الاشتراكيّة، إذ

هذا هو «الطابع العامّ لتاريخ البشريّة المعاصر». ذاك أنّ الغافلين عن «مرحلة الانتقال» هذه التي انطلقت مع ثورة أكتوبر ١٩١٧ إنّما يتلهّون بالأشكال القوميّة والدينيّة وسواها التي تتّخذها المضامين الطبقيّة للتاريخ، غافلين عن المضامين نفسها[٧٦]. لكنّ المأساة جاءت مزدوجة: ففيما كان يُكتب هذا الكلام، كان ميخائيل غورباتشوف يوالي إصلاحاته التي أراد منها إنقاذ الاتّحاد السوفياتيّ واشتراكيّته، إلّا أنّنا لم نصل إلى ١٩٩١ حتّى انهار الاتّحاد السوفياتيّ واشتراكيّته نفسهما. ومن ناحية أخرى، لم يجرؤ حزب هذا الانتقال التاريخيّ الكونيّ إلى الاشتراكيّة، أي الحزب الشيوعيّ اللبنانيّ الذي ينتمي إليه عامل، على تسمية قاتليه وقاتلي شيوعيّين آخرين مثقّفين و/ أو مناضلين.

وكان الحزب نفسه قد عقد في ذاك العام (١٩٨٧) مؤتمره الخامس الذي قال «بحماسة» إنّ الانتقال على قدم وساق من الرأسماليّة إلى الاشتراكيّة. لكنْ، كما يروي لاحقاً قياديّ في ذاك الحزب، «لم نكد ننتهي من طبع وثائق المؤتمر حتى بدأ النظام بالانهيار فعلاً. بدأ الانهيار في برلين ثم انتقل إلى بولونيا...»[٧٧]. فلا التحليل إذاً كان ملموساً، ولا الواقع نفسه كان ملموساً.

لكنْ فيما وقفت «الضرورة التاريخيّة» وزعم إدراك وجهة التاريخ وراء أخطاء أمين وعامل الفادحة، فإنّ «أخطاء» الأحزاب الشيوعيّة كانت ناجمة أساساً عن ذرائعيّة رخيصة فرضتها التبعيّة للاتّحاد السوفياتيّ ومواقفه، مرفَقةً بذاك الموقف الملتوي نفسه من «النظريّة»: من جهة، تقديس لفظيّ وطقسيّ في آن واحد، ومن جهة أخرى، نقص هائل في احترامها وفي إعداد النفس بموجبها، وهو ما كانت «تبرّره» لأصحابه شطارة التحايُل على الواقع. وهذا، على العموم، تقليد عريق. فوفق حنّا بطاطو[٧٨] الذي يقدّم بضعة أمثلة غير حصريّة، أدانت القيادة الشيوعيّة العراقيّة، قبل شهر واحد على اتّفاقيّة التسلّح المصريّة - السوفياتيّة عام ١٩٥٥، موقف حزبها «السلبيّ» و«الانعزاليّ» حيال القضايا العربيّة. وإلى نفيها كلَّ تناقض بين طموحات الكرد والعرب، دُعي إلى الافتخار بـ«عروبتنا» في النضال ضدّ الإمبرياليّين والرجعيّين. هذا الخطّ «القوميّ» تعزّز بعد تأميم مصر قناة السويس في ٢٦ يوليو ١٩٥٦ بحيث «ماهى الحزب نفسه كلّيّاً مع معركة «العروبة»». وعلى نحو غير مسبوق في أيّ مناسبة مشابهة، أنهى المؤتمر الشيوعيّ العراقيّ الثاني أعماله في أيلول من العام نفسه مُحيياً العروبة، ومُقرّاً بأنّ الحركة القوميّة العربيّة «تقدّميّة وديمقراطيّة في الشكل والمضمون»، وأنّ أراضي العراق التي يسكنها عرب جزء لا

يتجزّأ من الأمّة العربيّة. وهذا علماً بأنّ خالد بكداش، وقبيل الانعطافة الكبرى نحو الناصريّة بتأثير التقارب المصريّ – السوفياتيّ وتأميم قناة السويس، تحدّث في خطاب له في دمشق عن المجزرة الدمويّة والإرهاب اللذين حلّا بمجموعة من الوطنيّين (قاصداً الإخوان المسلمين) والديمقراطيّين (قاصداً الشيوعيّين) في مصر[٧٩]. ولئن تضامن الفقر الأخلاقيّ والغنى التآمريّ لدفع بكداش إلى اتّهام رفيقه اللبنانيّ جورج حاوي «بأنّه عميل أميركيّ»، فقد انحطّ بالماركسيّة نفسها حين اتّهم رفيقه السوريّ يوسف فيصل بأنّه «من يهود الدونما»[٨٠]. وهو الانحطاط الذي شاركه إيّاه ضحيّتُه حاوي حين خطب في ١٩٨٦، بمناسبة اغتيال أصوليّين شيعة رفيقَه القياديّ الشيوعيّ سهيل الطويلة، فأكّد أنّ «حاخاماً هو الذي يفتي بقتل الوطنيّين والشيوعيّين وليس شيخاً ولا سيّداً»[٨١].

لقد خسرت الأحزاب الشيوعيّة، بانهيار المعسكر السوفياتيّ، خصوصاً منها التي لم تتشكّل في سلطة تضفي بعض التماسك السِلكيّ عليها، أهمّ أدواتها القليلة في تعقّل العالم، فتقلّصت و/أو غمرتها التفاهة واستتباع الأنظمة والتنظيمات القوميّة والدينيّة والطائفيّة لها. وفي بيئتَي اليسار، الرسميّة والجديدة، صار وصف «شيوعيّ» نادراً، كذلك انسحب من التداول مصطلح «الديمقراطيّة الشعبيّة» ليحلّ محلّه تعبير «ديمقراطيّة»، وأحياناً بمضمون خلاصيّ كالذي كانت تحمله «الاشتراكيّة» قبلاً. ولئن تمدّد تعبيرا «يسار» و«يساريّ» ليملآ وحدهما فراغ التسميات، فهذا ما لم يترافق مع مراجعات جدّيّة وعميقة تشرح التحوّل الجاري. ذاك أنّ المؤمن انسحب من الكنيسة إلى الصومعة وصار يصلّي وحده، غير معنيّ كثيراً بوجود مصلّين آخرين.

وإذا كان من غير الجائز ردّ الكوارث هذه إلى الماركسيّة، أو إلى ماركسيّة ما، خصوصاً منها تلك الأفدح التي أودت بعشرات الملايين، فهذا لا يحول دون طرح سؤالين: الأوّل، قدرة الأطراف التي ارتكبت الكوارث على تبنّي الماركسيّة والتظلّل بها دون سواها من الإيديولوجيّات، علماً بنسبة العبث الكبيرة التي أنزلتها تلك الأطراف وتُنزلها بالماركسيّة نفسها، والثاني، استنكاف الأحزاب والأصوات المشرقيّة عن تعريض تلك الأطراف لما تستحقّه من نقد ونقض ماركسيّين أوثق صلة بالروح النقديّة للماركسيّة. بهذا كان الانتقال من الكهولة إلى موت سريريّ متطاول إنّما محتّم.

الهوامش

١ انظر Michael Lowy and Robert Sayre, Romanticism Against the Tide of Modernity, Duke, 2001

وسيكون هذا العمل مصدرنا ما لم يُشر إلى العكس.

2 E.J.Hobsbawm, The Age of Revolution, Abacus, 1977, p. 322.

ويتوقّف هوبسباوم عند الصلة بين المجتمع البدائيّ و«التمرّد اليساريّ» الراهن، حيث «كان لحلم التناسق المفقود الذي تحلّى به الإنسان البدائيّ تاريخ أطول وأعقد كثيراً. لقد كان بشكل كاسح حلماً ثوريّاً، أكان في صورة العصر الذهبيّ للشيوعيّة (...) وحين لم يكن الأنغلو ساكسون الأحرار قد استُعبدوا على يد الغزو النورمانيّ (...) أو حين كان الوحش النبيل يُظهر نواقص المجتمع الفاسد. وبالتالي فالبدائيّة الرومنطيقيّة أعارت نفسها بطوعيّة للتمرّد اليساريّ...». المرجع نفسه، ص. ٣٢١.

3 Shlomo Avinery (ed.), Hess: The Holy History of Mankind and other writings, Cambridge, 2004, p. 80 & 83.

4 Isaiah Berlin, Karl Marx, Princeton and Oxford, 5th ed., 2013. P. 256.

٥ انظر Karl Marx, The First Indian War of Independence 1857-1859, Moscow, 1950, p 33

٦ انظر Karl Mannheim, Conservatism – A Contribution to the Sociology of Knowledge, Routledge & Keagan Paul, 1986, p. 69 & 108

٧ تكتب مثلاً: «فإذا كان نقّاد سيسموندي المتأخّرون، أي الماركسيّ الروسيّ إيلين [لينين] يظنّون أنّ هذا الخطأ الأساسيّ في تحليل الإنتاج المُدمّج يمكن أن يبرّر النبذ الفروسيّ لكلّ نظريّة سيسموندي في التراكم بوصفها ناقصة، وبوصفها «بلا معنى»، فإنّهم [النقّاد] يكشفون عن بلادتهم في ما خصّ الهمّ الفعليّ لسيسموندي...».

Rosa Luxemburg, The Accumulation of Capital, Routledge & Kegan Paul, 2003, p. 163.

٨ مثلاً لا حصراً، تلاحظ أنّ «التنظيمات الاقتصاديّة القديمة للهنود – الجماعة الشيوعيّة القرويّة – حوفظ عليها في تعدّد أشكالها عبر آلاف السنوات، رغم كلّ الخضّات السياسيّة خلال تاريخها الطويل»، ثمّ تسرد أمثلة عن غزوات الفرس والإغريق والعرب والأفغان والتتر وسواهم ممّن لم يدمّروا الحياة

التقليديّة للفلاّحين الهنود «إلى أن جاء البريطانيّون ونجح وباء الحضارة الرأسماليّة في تخريب كامل التنظيم الاجتماعيّ للشعب (...) فالهدف الأخير لرأس المال البريطانيّ هو امتلاك أساس وجود الجماعة الهنديّة: الأرض».

Rosa Luxemburg, The Accumulation ..., p. 352 وهناك عبارات كثيرة مشابهة عن الفرنسيّين في الجزائر وحالات أخرى.

٩ هذه الكراهية الواسعة للكمّيّ والانشداد إلى النوعيّ، في إفضائهما إلى الرومنطيقيّة، يشملان، في نظر لوفي وساير، مثقّفين أريستوقراطيّين صادرين عن ملاّكي الأراضي وبورجوازيّين صغاراً قدامى ريفيّين ومدينيّين، وآخرين صادرين عن بيئة رجال الدين، وعن نطاق عريض من المثقّفين التقليديّين بمن فيهم الطلبة. كذلك تُلحَظ في هذا المحيط نسبة مرتفعة من النساء المثقّفات والمتعلّمات، إذ استبعدهنّ تاريخيّاً عن المساهمة في إنتاج القيم الأساسيّة للحداثة علماء ورجال أعمال وصناعيّون وسياسيّون، فيما عُرّف دورهنّ الاجتماعيّ انطلاقاً من تمركزه حول قيم نوعيّة (العائلة والمشاعر والحبّ والثقافة ممثّلةً خصوصاً بالروايات).

١٠ هناك تنويعات عدّة على الرومنطيقيّة الراديكاليّة، ولا سيّما في حالات البلدان الجنوبيّة والشرقيّة الأقلّ رسملة. فالاختلاط بين الرومنطيقيّة والفوضويّة-الليبرتاريّة، ولا سيّما في بلد كإسبانيا عُرف بتقليده الفوضويّ القويّ، جعل الرومنطيقيّة هناك معادلة لمنع نشوء الرأسماليّة. وبحسب مقاربة فرانز بوركيناو للحرب الأهليّة الإسبانيّة (١٩٣٦-٩)، تبدو الحركة العماليّة مناهضة لدخول الرأسماليّة إلى إسبانيا أصلاً.

وليس بلا دلالة أنّ أحد أبرز المعبّرين الألمان عن هذه النزعة، وهو الكاتب والناقد الأدبيّ والفيلسوف الاجتماعيّ الذي كان قائد كوميون ميونيخ في ١٩١٩ واغتاله أعداء الثورة، غوستاف لانداوِر، تأثّر في شبابه بريتشارد فاغنر وفريدريك نيتشه قبل اعتناقه الفوضويّة. لكنّه مع هذا حافظ على تمايزه عن رفاقه الفوضويّين بانجذابه إلى الروحانيّة الدينيّة، وفي ١٩٠٣ نشر ترجمة لكتابات المعلّم إيكهارت الصوفيّة. ولانداور شارك الرومنطيقيّة الكلاسيكيّة الألمانيّة حنيناً عميقاً إلى المسيحيّة القروسطيّة بمعمارها القوطيّ وأخويّاتها وروابطها «الحميمة».

١١ في العالم العربيّ تبقى حالة العراق والحزب الشيوعيّ في عهد عبد الكريم قاسم نموذجيّة على هذا الصعيد.

١٢ انظر V. I. Lenin, Two Tactics of Social Democracy in the Democratic Revolution, Foreign Languages Press, Peking, 1965.

13 Tamas Krausz, Reconstructing Lenin: An Intellectual Biography, Monthly Review Press, New York, 2015, p. 87.

١٤ عمليّاً، ورغم الاختلافات الكبرى بين التجربتين، عملت تجربة الثورة الصينيّة على تعزيز هذه النظريّة، حيث خيضت حرب أهليّة امتدّت من ١٩٢٧، التي شهدت مذبحة أُنزلت بالشيوعيّين، حتّى ١٩٤٩ (وإن عُلّقت إبّان الغزو اليابانيّ للصين وقيام الجبهة الموحّدة مع حزب الكيومنتانغ خلال ١٩٣٧ – ١٩٤٥) ضدّ «البورجوازيّة الخائنة» وانتهت بتسلّم الشيوعيّين الحكم.

١٥ فقط في ١٩٢١ جرت محاولة استدراك هو اعتماد بديل من اقتصاديّات «شيوعيّة الحرب» يحدّ من بعض كوارثها الناجمة عن تطبيق التنظيم الحزبيّ – العسكريّ كما اقترحه لينين في «ما العمل؟» (١٩٠٣)، أي إبّان مواجهة السلطة القيصريّة، على الحياة المدنيّة وفي داخل الحزب. هكذا اعتُمدت «السياسة الاقتصاديّة الجديدة (نيب)»، ذات الطابع السلميّ والمناقض للبيروقراطيّة والتي أتاحت للاقتصاد الفلاّحيّ بعض العافية والحرّيّة، إلّا أنّ العمل بها توقّف في ١٩٢٨.

١٦ ربّما كان ثأراً متأخّراً للتاريخ أنّ أوروبيّين هم الذين انتفضوا على سلطاتهم الشيوعيّة: في ألمانيا الشرقيّة عام ١٩٥٣، وفي هنغاريا في ١٩٥٦، وفي تشيكوسلوفاكيا ١٩٦٨، وبولندا ١٩٥٦ و١٩٧٠ و١٩٨١، وفي معظم تلك الانتفاضات أدت الطبقة العاملة دوراً أساسيّاً، خصوصاً في ألمانيا الشرقيّة وبولندا. لكنْ أيضاً كان أوروبيّون (أوكرانيّون وبلطيقيّون وروس) هم الذين بادروا إلى فرط الاتّحاد السوفياتيّ لاحقاً.

١٧ لم يفت قلّة قليلة من الماركسيّين العرب، ولكنْ في وقت متأخّر جدّاً، الانتباه إلى أصول هذا السلوك. فبحسب إلياس مرقص، «أهمل الروس منذ نهاية القرن التاسع عشر فكرة الحرّيّة وتحدّثوا عن الإرادة، وهذه ميزة عربيّة واضحة، ولا سيّما في الجناح الثوريّ من عصر النهضة. هذا الموقف له جذور في الفلسفة الألمانيّة، لدى هيغل وشيلي». طلال طعمة، إلياس مرقص: حوارات غير منشورة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسة، ٢٠١٣، ص ١٥٣.

١٨ استورد الشيوعيّون العرب هذا التقليد الذي زاوجوه مع تقاليد محلّيّة، وهو ما تبدّى خصوصاً في ظاهرة خالد بكداش، الأمين العامّ التاريخيّ للحزب السوريّ. أمّا في العراق، فحظي بالعبادة حليف الحزب لفترة قصيرة، عبد الكريم قاسم، الذي يُروى أنّ الشيوعيّين شاهدوا وجهه على وجه القمر.

١٩ وهو ما ساجل ضدّه، مباشرة أو مداورة، مثقّفون عرب نقديّون وعقلانيّون انبثقوا أصلاً من التقليد الماركسيّ، كالمغربيّ عبد الله العرويّ والسوريّ ياسين الحافظ.

٢٠ انظر Czeslaw Milosz, The Captive mind, Vintage Books, 1955

٢١ انظر عن الاهتمام الستالينيّ البالغ بالفولكلوريّات Richard Overy, The Dictators: Hitler's Germany Stalin's Russia, Penguin, 2004, p. 381-4

٢٢ انظر مثلاً نقد المؤرّخ البريطانيّ أرنولد توينبي للماركسيّة من هذه الزاوية، كما ينقله عنه الفيلسوف النمسويّ – البريطانيّ كارل بوبر في

Karl Popper, The open Society and its Enemies, Princeton, 2013, p. 456.

(كتاب بوبر صدر أساساً في ١٩٤٥).

23 Raymond Aron, The Opium of the Intellectuals, Norton Library, 1962. P. 269

24 Cornelius Castoriadis, The Castoriadis Reader, Blackwell, 1997, p. 37.

٢٥ كان كارل بوبر أحد أكثر الذين انتقدوا فكرة «الضرورة التاريخيّة» والتنبؤات التي رأى أنّها تقع كلّيّاً «خارج نطاق المنهج العلميّ»، معتبراً أنّ «المستقبل يعتمد علينا نحن، ونحن لا نعتمد على أيّ ضرورة تاريخيّة». Karl Popper, The open…, Introduction

وفي أعماله، وخصوصاً «فقر التاريخانيّة»، جادل بوبر لمصلحة استحالة التنبّؤ التاريخيّ. فالتاريخ، بين أمور أخرى، محكوم بالمعرفة، كالكشوفات العلميّة والتجديدات التقنيّة، لكنّنا لا نستطيع أن نعرف كيف ستكون هذه المعارف قبل حصولها. ولئن كان في وسعنا أن نلتقط اتّجاهات للتاريخ، غير أنّها تبقى اتّجاهات قابلة للنقض بفعل أحداث غير متوقّعة.

٢٦ هذا التلاقي بين اليقين شبه الدينيّ والعنف بلغ ذروته، من دون أدنى تقنيع، مع الثوريّ والفوضويّ المبكر سيرجي نيشايف (١٨٤٧-١٨٨٢) الذي كان أشهر مساجين القيصريّة وأكثر مُخيفيها، والذي أصدر «كتاب التعليم الدينيّ الثوريّ»، حيث حمل العنوان الطافح بالدلالات أقصى الراديكاليّة والقطع مع العالم واعتبار أنّ الثوريّ إنسان «مائت سلفاً»، حياته لا تعني له إلّا أن يستمرّ في «الهدم».

27 Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism, Harcourt, 1976. P. 470.

28 Isaiah Berlin, Karl Marx…, p. 162.

٢٩ كالروسيّ فيكتور سيرج والنمسويّ لوسيان لاورات والأميركيّ جيمس بورنهام والإيطاليّ برونو رزّي (وكان أحد مؤسّسي الحزب الشيوعيّ الإيطاليّ في ١٩٢١) والكثيرين غيرهم.

٣٠ في ما خصّ المستقبل الشيوعيّ بوصفه ذروة الرومنطيقيّة الماركسيّة، يقتطف الفيلسوف البريطانيّ المحافظ روجير سكروتون عبارة من كتاب «الإيديولوجيا الألمانيّة» (١٨٤٦) عن نهاية تقسيم العمل وكيف أنّ كلّ شخص ستُلبّى جميع حاجاته ورغباته فـ «يصطاد في الصباح، ويصطاد السمك بعد الظهر...»،

ويعلّق: «أن نقول إنّ هذا علميّ وليس طوباويّاً (...) فهو لا يزيد إلّا قليلاً عن دعابة».

Roger Scruton, Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left, Bloomsbury, 2015, P. 4-5.

ورغم أنّ سكروتون يذهب أحياناً بعيداً في رجعيّته، وهو أصلاً من ناشري فكرة «المحافظة» وإيديولوجيّتها، فإنّه ينجح في توجيه انتقادات صائبة للأفكار اليساريّة والراديكاليّة على أنواعها، متابعاً بطريقته ما كان قد بدأه بعض كبار المثقّفين الغربيّين كبوبر وآرون.

٣١ المرجع السابق، ص. ١٨-١٩. من جهة أخرى، فإنّ الماركسيّات غير الأرثوذكسيّة كانت أشدّ طوباويّة من تلك الأرثوذكسيّة. فحين يعزف مثقّفون كبار كثيودور أدورنو وهيربرت ماركيوزه عن تقديم البديل السوفياتيّ لنظام الاستهلاك والتشييء والثقافة الجماهيريّة والحرّيّة «الزائفة»، لأنّ من المُحرج، بل الفضائحيّ، اقتراح هذا البديل، لا يبقى إلّا الطوبى بديلاً مقترحاً للرأسماليّة، وبالتالي يغدو هذا النقد، ولو صدر عن نقّاد ملحدين، منطوياً، مرّة أخرى، على بطانة دينيّة. المرجع نفسه، ص ١٤٣-١٤٥. وكان ماركيوزه في كتابه الشهير «الإنسان ذو البعد الواحد» (١٩٦٤) قد عامل الشيوعيّة السوفياتيّة كشكل آخر، موازٍ للشكل الرأسماليّ الاستهلاكيّ، في القمع والضبط الاجتماعيّين.

٣٢ المرجع نفسه، ص. ٧-٩.

٣٣ وهو، مثلاً لا حصراً، ما يتيح لأيٍّ كان أن يُصدر كتاباً يقول عنوانه الفرعيّ: مشكلة كذا من وجهة نظر الطبقة العاملة.

34 Roger Scruton, Fools..., p. 91.

أمّا حين يُطبّق هذا المبدأ على بلدان لم تصبح أوطاناً بعد، تبعاً لتمزّق أنسجتها طائفيّاً وإثنيّاً، فينقلب الأمر على نحو يجمع المأساة إلى الملهاة.

٣٥ انظر Cornelius Castoriadis Political and Social Writings Volume 2, 1955-1960: from the Workers' Struggle Against Bureaucracy to Revolution in the Age of Modern Capitalism, .Minnesota Press, 1988, p. 195

بدورهم، ما زال التروتسكيّون يساجلون في ما إذا كانت السلطة السوفياتيّة البائدة سلطة «رأسماليّة دولة» أو سلطة عمّاليّة مصابة بـ«انحطاط بيروقراطيّ» أو غير ذلك.

36 Tony Judt, Postwar- A History of Europe since 1945, 2005, p. 661.

٣٧ يلخّص جون سِندَر، مُعدّ كتابه (الذي صدر في ١٩٨٠، أي بعد عامين على وفاة وارِن)، أطروحاته على

نحو مكثّف ووافٍ: فالإنجازات الفريدة للرأسماليّة، الثقافيّة منها والماديّة، لا ينبغي طيّها وتجاهلها، خصوصاً حقيقة أنّها أطلقت الإبداعيّة الفرديّة ونظّمت التعاون في عمليّات الإنتاج. ذاك أنّ التركيز على دور الرأسماليّة في التقدّم الإنسانيّ يشكّل أساساً لنقد الرومنطيقيّة المناهضة للرأسماليّة. ثمّ إنّ العلاقة وثيقة بين الأخيرة والديمقراطيّة (البورجوازيّة) التي توفّر البيئة السياسيّة الأفضل للحركة الاشتراكيّة، والشروط الأكثر ملاءمة لتعلّم الطبقة العاملة. فالرأسماليّة تخدم كجسر إلى الاشتراكيّة، أمّا انتصار ثورة أكتوبر، كأوّل ثورة اشتراكيّة ناجحة، في مراحل مبكرة من التصنيع الرأسماليّ في روسيا، فلا ينبغي استخدامه لتدمير الرأي الماركسيّ التقليديّ. ذاك أنّ سجالات لينين ضدّ الشعبويّين وفهمه وتطويره لمفهوم تقدّميّة الرأسماليّة كانت مركزيّة وأساسيّة في تطوير استراتيجيّة سياسيّة ناجحة. مع هذا فلينين نفسه، في كتابه «الإمبرياليّة أعلى مراحل الرأسماليّة» كان قد أطلق العمليّة الإيديولوجيّة التي حذفت من الماركسيّة فكرة أنّ الرأسماليّة يمكن أن تكون أداة للتقدّم الاجتماعيّ في المجتمعات ما قبل الرأسماليّة. لقد ضُحّي بالتحليل الماركسيّ للإمبرياليّة خدمةً لمتطلّبات الدعاية المناهضة للإمبرياليّة وحمايةً للدولة السوفياتيّة المحاصَرة. أمّا النظريّات الأحدث عهداً عن «التخلّف» (غوندر فرانك، سمير أمين...)، فهي صِيَغ ما بعد الحرب عن مفهوم لينين حول الإمبرياليّة، حيث يحتلّ «نهب العالم الثالث» موقعاً مركزيّاً.

بيد أنّه، على عكس الآراء الماركسيّة الرائجة، فالدلائل التجريبيّة تقترح وجود آفاق لتنمية رأسماليّة ناجحة في العديد من البلدان المتخلّفة، من خلال عمليّتي تصنيع جدّيّ وتحويل رأسماليّ يطاول الزراعة التقليديّة. كذلك تُظهر الدلائل التجريبيّة أنّ حقبة ما بعد الحرب العالميّة الثانية شهدت تقدّماً فعليّاً للعلاقات الرأسماليّة وللقوى المنتجة في العالم الثالث. فالكولونياليّة المباشرة، إذاً، لم تَعُق أو تشوّه تنمية رأسماليّة محلّيّة كانت مرشّحة لأن تتطوّر بدونها، بل عملت كآلة قويّة لخدمة التغيّر الاجتماعيّ التقدّميّ وتطوير التنمية الرأسماليّة بأسرع ممّا كان ممكناً في أيّ ظرف آخر. وقد تمّ هذا من خلال تأثيرها التدميريّ في الأنظمة الاجتماعيّة ما قبل الرأسماليّة، كما باستزراعها عناصر العلاقات الرأسماليّة. فإذا صحّ أنّ الرأسماليّة أُدخلت إلى العالم الثالث من خارجه، فالصحيح أيضاً أنّها حقّقت درجة من التوطّد والرسوخ فيه كما باتت تمتلك ديناميّات داخليّة متعاظمة القوّة. أمّا العوائق التي تقف في وجه تلك التنمية، فلا تنبع من العلاقات القائمة بين الإمبرياليّة والعالم الثالث، بل من التناقضات الداخليّة للعالم الثالث نفسه. والحال أنّه، من ضمن سياق التداخل الاقتصاديّ المتعاظم، تعرّضت روابط «التبعيّة» للتراجع مع صعود الرأسماليّات المحلّيّة والتوزيع الأقلّ تفاوتاً للسلطة السياسيّة – الاقتصاديّة داخل

العالم الرأسمالي. وهكذا يمكن القول إنّنا نعيش معاً حقبة انحسار الإمبرياليّة وتقدّم الرأسماليّة. انظر:

John Sender (ed.), Imperialism: Pioneer of Capitalism, NLB, London, 1980.

٣٨ كان «تبرجُز» البروليتاريا و«خيانتها» من الاتّهامات اللينينيّة والراديكاليّة التي تعود في أصولها إلى مطالع القرن العشرين، وخصوصاً الحرب العالميّة الأولى.

٣٩ للكاتب السوريّ الراحل جورج طرابيشي ملاحظة نبيهة، هي أنّ «تاريخ الماركسيّة في الغرب وفي فرنسا بشكل خاصّ، هو تاريخ انشقاق عن الماركسيّة. في تاريخ الحزب الشيوعيّ الفرنسيّ هناك أعداد هائلة من المثقّفين التي تركته، في حين أنّ ما حدث في بلادنا يكاد يكون العكس». انظر الحوار مع طرابيشي في صحيفة «أثير» الإلكترونيّة، في ١٩/ ٣/ ٢٠١٦.

https://www.atheer.om/archives/26704/%D8%A3%D8%AB%D9%8A%D8%B1-%D8%AA%D9%86%D8%B4%D8%B1-%D8%A7%D8%B7%D9%88%D9%84-%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D9%85%D8%B9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%81%D9%83%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A7%D8%AD%D9%84-%D8%AC%D9%88//

٤٠ وهو أيضاً مثل ماركيوزه وآخرين غيره (وقبل عقد على صعود النيوليبراليّة في تشيلي وقرابة عقدين على صعودها في الولايات المتّحدة وبريطانيا) بحثَ عن قوى تطيح الرأسماليّة غير الطبقة العاملة الصناعيّة، كالعاطلين من العمل والمهاجرين والمثليّين والنساء والملوّنين...

٤١ عن رأي ديفيد هارفي في التطوّرات الاحتجاجيّة للعقد الثاني من القرن الحادي والعشرين، انظر

https://www.democracyatwork.info/acc_global_unrest

وعن نقد بعض الماركسيّين له، انظر: https://www.marxist.com/david-harvey-against-revolution-the-bankruptcy-of-academic-marxism.htm

٤٢ كان بالغ الدلالة تحوّل حزب «سيريزا» اليساريّ اليونانيّ، بعد وصوله إلى الحكم في ٢٠١٥، عن راديكاليّته اليساريّة السابقة وانخراطه في عمليّة تفاوضيّة مع صندوق النقد الدوليّ. وقد سبق لليونان، قبل سنوات قليلة على ذلك، أن شهدت تجربة انعطاف مشابهة مع رئيس حكومتها جورج باباندريو (٢٠٠٩-٢٠١١) الذي تتلمذ في الولايات المتّحدة على الاقتصاديّ الماركسيّ ريتشارد وُلف وتأثّر به. لكنّ تسلّمه رئاسة الحكومة ومواجهته أزمة مديونيّة حادّة دفعاه إلى استدعاء صندوق النقد وفرضه أكثر برامج التقشّف التي عرفها البلد قسوة.

43 Terry Eagleton, Why Marx was right, Yale, 2011, pp. 89-91,53, 14 & 190.

٤٤ وهذا لا يخفّف من أهميّة مراجعة التركيب الداخليّ للأحزاب الشيوعيّة وتحوّلاته، ممّا سنتطرّق إليه إلماحاً في فصل لاحق، ولا من أهميّة بعض التقاليد والممارسات التي نمت داخل هذه الأحزاب، فضلاً عن طبيعة «الرسالة» التي كانت تحملها حركات الانشقاق عنها أو المزايدة عليها.

٤٥ وبهذا المعنى سبق لياسين الحافظ أن لاحظ أنّ «من المفارقة أن يتّفق المعتقدان القوميّ العربيّ والماركسيّة المؤسّسيّة العربيّة المسفيتة، على ما بينهما من تناقض إيديولوجيّ، على تصوّر مشترك للتقدّم العربيّ، تصوّر اقتصادويّ. تبنّت المعتقديّة القوميّة العربيّة هذا التصوّر لأنّه لا يشكّك بالمجتمع العربيّ التقليديّ وأصالته وإيديولوجيّته، ويختزل البلايا إلى مجرّد فقر علاجُه التنمية. كما تبنّته الماركسيّة المؤسّسيّة العربيّة لأنّه ينسخ، في نظرها، التجربة السوفياتيّة، ولأنّ التقدّم يمكن اختزاله إلى تصنيع». الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٥، ص. ٤/ ٦٩٤.

٤٦ وهو ما ينطبق، في هذه الفترة أو تلك، على وجوه متفاوتة تفاوت جواهر لال نهرو وجمال عبد الناصر وأنديرا غاندي ونورودوم سيهانوك وأندرياس باباندريو وخالد العظم وكمال جنبلاط وحافظ الأسد وصدّام حسين ومعمّر القذّافي وسواهم.

٤٧ يلاحظ ياسين الحافظ، في حديثه عن تجربته، أنّ «الاقتراب من الواقعيّ جعلني أنظر إلى الثقافة الغربيّة نظرة جديدة: في السابق، بتأثير من الجدانوفيّة التي كيّفت الماركسيّة السوفياتيّة، كنت أرى إلى الثقافة الغربيّة بوجه عامّ كثقافة طبقيّة، رجعيّة، تخدم البورجوازيّة والاحتكارات والإمبرياليّة...». الأعمال الكاملة، ص. ٤/ ٧٠٣.

٤٨ فمنذ ١٩٢٨ مثلاً، ساد في الكرملين توجّه «يساريّ» شديد العداء للتعاون مع البورجوازيّات الوطنيّة، ردّاً على «أخطاء» التوجّه «اليمينيّ» التي ربّما كان أهمّها دفع الشيوعيّين الصينيّين إلى التعاون مع تشانغ كاي تشيك، ومن ثمّ ذبح مئات الآلاف في شنغهاي عام ١٩٢٧. لكنّ التوجّه «اليساريّ» ساعد في تسهيل وصول أدولف هتلر إلى السلطة في ألمانيا عام ١٩٣٣، قبل أن يسود توجّه «يمينيّ» لبناء «الجبهات الوطنيّة» تحت وطأة الخوف من صعود النازيّة، وهكذا دواليك.

٤٩ انظر عصام الخفاجي، جهاديّو الشيوعيّة وسلفيّوها، مجلّة «كلمن»، عدد ١٠، صيف ٢٠١٤.
http://www.kalamonreview.org/articles-details-229#axzz6UJbC6ent

٥٠ من هذا الأرشيف الوافر ما يرويه القياديّ الشيوعيّ اللبنانيّ جورج البطل عن تعذيب الشيوعيّ آنذاك رياض الترك في سجون عهد الوحدة في سورية: «أخذوا يرمون الترك في البحر ثم يعيدون التقاطه، وقد أدخلوا رأسه في كيس لدفعه إلى الاعتراف». فواز طرابلسي (حوار)، جورج البطل: أنا الشيوعيّ الوحيد، دار المدى، بيروت، ٢٠١٩، ص. ٩٥.

٥١ يروي جورج البطل كيف تعامل النظام اليمنيّ الجنوبيّ، «الماركسيّ – اللينينيّ»، مع أحد أبرز رموزه، الرئيس سالم ربيع علي، أو سالمين الذي «كان يخيفهم، لكنْ لم يكن أحد يتصوّر القتل إلى هذه الدرجة. أنا سمعت رواياتهم عن مقتل سالمين. وضعوه في القبر وكانوا لا يزالون غير مصدّقين أنّه توفّي. كان كلّ واحد منهم ينظر إلى القبر ليتأكّد من أنّه موجود فيه». المرجع السابق، ص. ٣٨٩.

٥٢ في ٢٠١١، أخرج السينمائيّ اللبنانيّ ماهر أبي سمرا فيلماً دعاه «شيوعيّين كنّا» عن تجارب أربعة شيوعيّين سابقين (هو أحدهم) مع حزبهم، لكنّهم جميعاً عادوا إلى قراهم، بوصفها الملاذ الأخير، كي يتحدّثوا بحميميّة عن شيوعيّتهم. «شيوعيّين لم نكن» قد يكون عنواناً أدقّ.

٥٣ لا يصحّ هذا التقدير في حالة «الحزب الشيوعيّ العراقيّ (القيادة المركزيّة)»، إلّا أنّ نشأة الأخير وتطوّره تفاعلا عميقاً مع الأجواء والشعارات التي أطلقتها المقاومة الفلسطينيّة، خصوصاً أنّ دعوته إلى اعتماد الكفاح المسلّح وممارسته إيّاه على نحو طفوليّ وأخرق ما لبثا أن دمجاه في المناخ العريض للمقاومة الفلسطينيّة في المنطقة.

في صدد «القيادة المركزيّة»، انظر دراسة عصام الخفاجي، جهاديّو الشيوعيّة...، سبق الاستشهاد، وكذلك Hanna Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq-A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers, Princeton, 1978. pp. 1069-1070 & 1100-1102.

٥٤ لئن ارتبطت الهجرة الأكبر في المشرق من القوميّة إلى الماركسيّة بقوميّين عرب ذوي أغلبية فلسطينيّة، كعناصر الجبهتين الشعبيّة والشعبيّة الديمقراطيّة لتحرير فلسطين، وبات الأخيرون منهم لا يتردّدون في وصف ماضيهم الحزبيّ في «حركة القوميّين العرب» بـ«الفاشيّة» (وطاول هذا التحوّل فروعاً كثيرة للحركة، في لبنان واليمن الجنوبيّ وعُمان)، فاللافت أنّه قبل عقد على ذلك كانت «الحركة» إيّاها قد كسبت، إبّان تمدّدها إلى قطاع غزّة، «كثيرين من الأعضاء السابقين في الإخوان المسلمين» Yezid Sayigh, Armed Struggle and the Search for State-The Palestinian National Movement 1994-1993, Oxford, 2004, p. 74.

من ناحية أخرى، فإنّ التحوّلات المعاكسة، باتّجاه مصالحة الماركسيّة مع القوميّة، والتي لم تتحوّل إلى تيّار واسع، لم تخلُ من تعبيرات لاساميّة فجّة بدت كأنّها جواز سفر نحو التموضع الجديد والتكفير عن «أوروبيّة» الماركسيّة (وربّما عن يهوديّة ماركس أيضاً). من هذا القبيل، وفي ١٩٦٤، أصدر إلياس مرقص كتابه «تاريخ الأحزاب الشيوعيّة في الوطن العربيّ» الذي يزخر بتأويلات تآمريّة

ولاساميّة، انطلاقاً من أدوار بعض اليهود في الأحزاب الشيوعيّة العربيّة. الكتاب صادر عن دار الطليعة، بيروت.

٥٥ أحمد بهاء الدين شعبان، الحركة الشيوعيّة المصريّة والقضيّة الفلسطينيّة (٢/ ٢)، مجلّة الآداب، ٢٠١٨/١/١٤.

http://www.al-adab.com/article/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B1%D9%83%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D9%88%D8%B9%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B5%D8%B1%D9%8A%D8%A9-%D9%88%D8%A7%D9%84%D9%82%D8%B6%D9%8A%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D9%81%D9%84%D8%B3%D8%B7%D9%8A%D9%86%D9%8A%D8%A9-2-2

٥٦ في الوجهة نفسها يمكن إدراج النظام الذي قام بنتيجة استقلال اليمن الجنوبيّ في ١٩٦٧، حيث ما لبث أن أعلن متفرّعون عن حركة القوميّين العرب تبنّيهم الماركسيّة – اللينينيّة. درجت آنذاك تعابير «بروليتاريا يمنيّة» و«بروليتاريا ظفاريّة» (مع ثورة إقليم ظفار في سلطنة عُمان، عام ١٩٦٢)، بل أيضاً «بروليتاريا صحراويّة» و«غربيّة»، تبعاً للصحراء الغربيّة، بعد تأسيس «جبهة بوليساريو» في ١٩٧٢. انظر مثلاً هذه الوثيقة، وهي «وجهة نظر ماركسيّة لينينيّة» تعود إلى ١٩٧٦ وتجيب عن سؤال: «هل يشكّل سكّان الصحراء الغربيّة شعباً؟».

http://www.30aout.info/%D9%87%D9%84-%D9%8A%D8%B4%D9%83%D9%84-%D8%B3%D9%83%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%B5%D8%AD%D8%B1%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%B4%D8%B9%D8%A8%D8%A7%D8%9F.html

٥٧ انظر: قضايا الخلاف في الحزب الشيوعيّ السوريّ، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٢، حيث أدلى «العلماء السوفيات» الذين طُلب رأيهم برأيهم المتماشي مع موقف بكداش. جدير بالذكر أنّ «المكتب السياسيّ» تحوّل، منذ ٢٠٠٥، وتحت وطأة الاحتكاك المباشر بالواقع السوريّ وهمومه، إلى «حزب الشعب الديمقراطيّ السوريّ» مع تراجع في التزام الماركسيّة لمصلحة الدعوة إلى الديمقراطيّة.

٥٨ في ١٩٤٣-٤٤ اتُّخذ القرار بتقسيم الحزب الشيوعيّ السوريّ – اللبنانيّ إلى حزبين، لكنّه لم يكن قراراً للتنفيذ، إذ رغم تغيير الاسم ظلت القيادة الفعليّة لبكداش، ثمّ مع قيام الوحدة المصريّة – السوريّة في ١٩٥٨، اتُّخذ هذا القرار ثانيةً، ولكنّه أيضاً لم يُفعّل، ما تأخّر حتّى ١٩٦٥ ومن بعده خصوصاً المؤتمر الثاني للحزب.

٥٩ راجع من أجل وجهة نظر المنشقّين: اللجنة المركزيّة المؤقتة للحزب الشيوعيّ الأردنيّ – الكادر اللينينيّ،

الوضع الراهن في الأردن والطريق الصحيح أمام الحزب الشيوعيّ الأردنيّ، تقرير الكادر اللينينيّ، كانون الأول ١٩٧٠ (لا ذكر لدار النشر والتاريخ).

٦٠ عن C. Wright Mills, The Marxists, Pelican, 1962, pp. 437-9

٦١ وبالطبع كانت تُترجم بُعيد صدورها كتب ككتاب ريجيس دوبريه «ثورة في الثورة» الذي يطرح نظريّة «البؤرة» الكوبيّة بديلاً من طرق الاشتغال التقليديّ للأحزاب الشيوعيّة. في هذه المعمعة أدلى وزير الدفاع السوريّ مصطفى طلاس بدلوه، فنشر في ١٩٧٤ كتاباً أسماه «حرب العصابات – دراسة عسكريّة» (مكتبة أطلس، دمشق).

في المقابل، شارك ياسين الحافظ في الإعجاب بالثورة الفيتناميّة، لكنّه قرأها قراءة مختلفة تماماً تؤكّد، بقدر من المبالغة، ما رآه فيها حساسيّةً حيال مسألة الأقلّيّات ونجاحاً في التعاطي معها، كما قرن إعجابه بمحاولة منه (متأثّرة بالعروي) للبرهنة على وجود «جذر ليبراليّ للماركسيّة الفيتناميّة». ذاك أنّ «الثقافة الليبراليّة ليست الجذر الذي لا بدّ منه للماركسيّة بل رافعتها أيضاً، فضلاً عن أنّها لحمتها وسداتها». الأعمال الكاملة...، ص ص. ٣/ ٥٩١ و٣/ ٥٩٢.

٦٢ أحمد بيضون، «لبنان الاشتراكيّ» – ظهور جماعة من شبيبة «اليسار الجديد» في لبنان الستّينات، مجلّة «كلمن»، عدد ٨، خريف ٢٠١٣.

http://www.kalamonreview.org/articles-details-184#axzz6UJbC6ent

٦٣ عصام الخفاجي، جهاديّو الشيوعيّة...، سبق الاستشهاد.

٦٤ المرجع السابق. من ناحية أخرى، وفي ما خصّ التراكم الرومنطيقيّ، تناول كيفن جونز، في أطروحة جامعيّة عن السياسة والثقافة في العراق إبّان ١٩٣٢–٦٠، الدور العامّ للشعر العراقيّ، وتوقّف عند شعبيّته كأداة سياسيّة وفكريّة بل كمصدر أساسيّ لتاريخ البلد. ففضلاً عن وظيفة الشعر كأعلى تعابير «الثقافة العليا» في العالم العربيّ، بما يمنح الشاعر فرصة فريدة لتشكيل الرأي العامّ للنُخب، فإنّه كان أقوى الوسائط في عبور الهوّة بين النخب والجماهير، خصوصاً جماهير الحزب الشيوعيّ العراقيّ الذي كان في الخمسينيّات والستينيّات أقوى حزب شيوعيّ في المشرق العربيّ، وثاني الأحزاب الشيوعيّة قوّة في العالم العربيّ، بعد الحزب السودانيّ. ويستشهد جونز ببيتر سلاغليت الذي يعتبر أنّ الشعر كان أشدّ تأثيراً وفعلاً في بيئة الحزب الشيوعيّ العراقيّ من كتابات القادة الشيوعيّين كفهد وسلام عادل التي كانت أشبه بترجمات مبتذلة للأعمال الستالينيّة والدعائيّات السوفياتيّة.

Kevin M. Jones, The Poetics of Revolution: Cultures, Practices, and Politics of Anti-

Colonialism in Iraq, 1932-1960 (A dissertation submitted in partial fulfillment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy (History) in the University of Michigan 2013). https://deepblue.lib.umich.edu/bitstream/handle/2027.42/100047/kev-jones_1.pdf?sequence=1

٦٥ منير شفيق، حول التناقض والممارسة في الثورة الفلسطينيّة، دار الطليعة، بيروت، ط٢، ١٩٧٤، ص. ١٢ (الكتاب صدرت طبعته الأولى في ١٩٧١).

٦٦ عصام الخفاجي، مساهمة في البحث عن هويّتنا: حول نمط الإنتاج الكولونيالي، في: النظريّة والممارسة في فكر مهدي عامل، دار الفارابي، ١٩٨٤، ص. ص. ١٩٩-٢٧٥.

٦٧ انظر: مقدّمات نظريّة لدراسة أثر الفكر الاشتراكيّ في حركة التحرّر الوطنيّ، دار الفارابي، ط٣، ١٩٨٠، ص ص ٢٤٣-٣٧١.

٦٨ المرجع السابق، ص. ٤٣٣.

٦٩ أدين بهذه الملاحظة لعصام الخفاجي.

٧٠ في ١٩٦٧، وتأثّراً بهذه الاجواء، ظهرت أغانٍ في دمشق يبدأ بعضها بالتالي: «ميراجْ طيّارِكْ هربْ/ مهزوم من نسر العربْ». ويخاطب بعضها الرئيس الأميركيّ عهدذاك: «لا تهدّدنا بالأسطول/ كبّر عقلك يا جونسون».

٧١ هادي العلوي، مدارات صوفيّة – تراث الثورة المشاعيّة في العراق، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكيّة في العالم العربيّ، نيقوسيا، ١٩٩٧، ص. ٢٦٢. هذه النظرة القَبَليّة إلى العالم إنّها تتساوق مع تثبيت العلوي، في أحد كتبه، مقالةً لعراقيّ يساريّ آخر هو علاء اللامي عنوانها «هدف الماسونيّة العالميّة تدمير الشعوب والأوطان وإلحاق العالم بالغرب الإمبرياليّ»، حيث يصل الهذيان التآمريّ إلى اعتبار غورباتشوف ماسونيّاً، وهنري كسينجر «زعيم منظّمة «بناي بريست» الصهيونيّة الماسونيّة»، بما لا يبرّئ العلوي، المتبنّي أفكار اللامي، من اللاساميّة. هادي العلوي، المرئيّ واللامرئيّ في الأدب والسياسة، دار الكنوز الأدبيّة، بيروت، ١٩٩٨، ص. ١٥٠-١٥١.

على المقلب الآخر، شارك خالد بكداش، الشديد الإحساس بالمرارة، في هذا التخوين لغورباتشوف. انظر مثلاً لا حصراً عن المواقف الشيوعيّة «الرسميّة»: عماد ندّاف (إعداد وحوار)، خالد بكداش يتحدّث، دار الطليعة الجديدة، دمشق، ١٩٩٣.

٧٢ خالد العبّود، حوار على أرض محايدة، دار الأهالي، دمشق، ١٩٩٦-٧. ص ١٢٧.

٧٣ هادي العلوي، فصول من تاريخ الإسلام السياسيّ، مركز الأبحاث والدراسات الاشتراكيّة في العالم العربيّ، نيقوسيا، ١٩٩٥، ص ٤٦٤.

٧٤ هذا التحفّظ على السَفيتة» لم يحل دون نعي نشرة «نضال الشعب» السوريّة (البكداشيّة) له بالآتي: «ليس سرّاً أنّ هادي العلوي كان قريباً على الدوام من الحزب الشيوعيّ السوريّ ومساهماً بارزاً في ندوات الحزب الفكريّة والسياسيّة، وكاتباً مهمّاً في صحيفة الحزب المركزيّة «نضال الشعب» «. رحيل هادي العلوي، جمعيّة بغداد المشاعيّة، ١٩٩٩ (كتاب صدر في تكريمه بعد رحيله وضمّ ما كتبته عنه الصحف)، ص. ٢٦. وجاء في نبذة تعريفيّة به: «العلوي نفي من العراق منذ ١٩٧٦ فبدأ رحلة التنقّل بين الصين ومصر ولبنان، ليجعل من دمشق [الأسديّة] محطّته الأخيرة، ومن الشيوعيّين وسائر التقدّميّين أصدقاء وتلامذة». المرجع نفسه، ص. ٢٧.

٧٥ سمير أمين، حول الناصريّة والشيوعيّة المصريّة، دار العين للنشر، القاهرة، ٢٠١٣، ص. ١٩٧.

٧٦ مهدي عامل، نقد الفكر اليوميّ، دار الفارابي، ط. ٤، ٢٠١١، ولا سيّما الصفحات ٩٥-٩٦ و١٢١ و٣٠٢.

٧٧ جورج البطل، أنا الشيوعيّ الوحيد...، ص. ٢٩١.

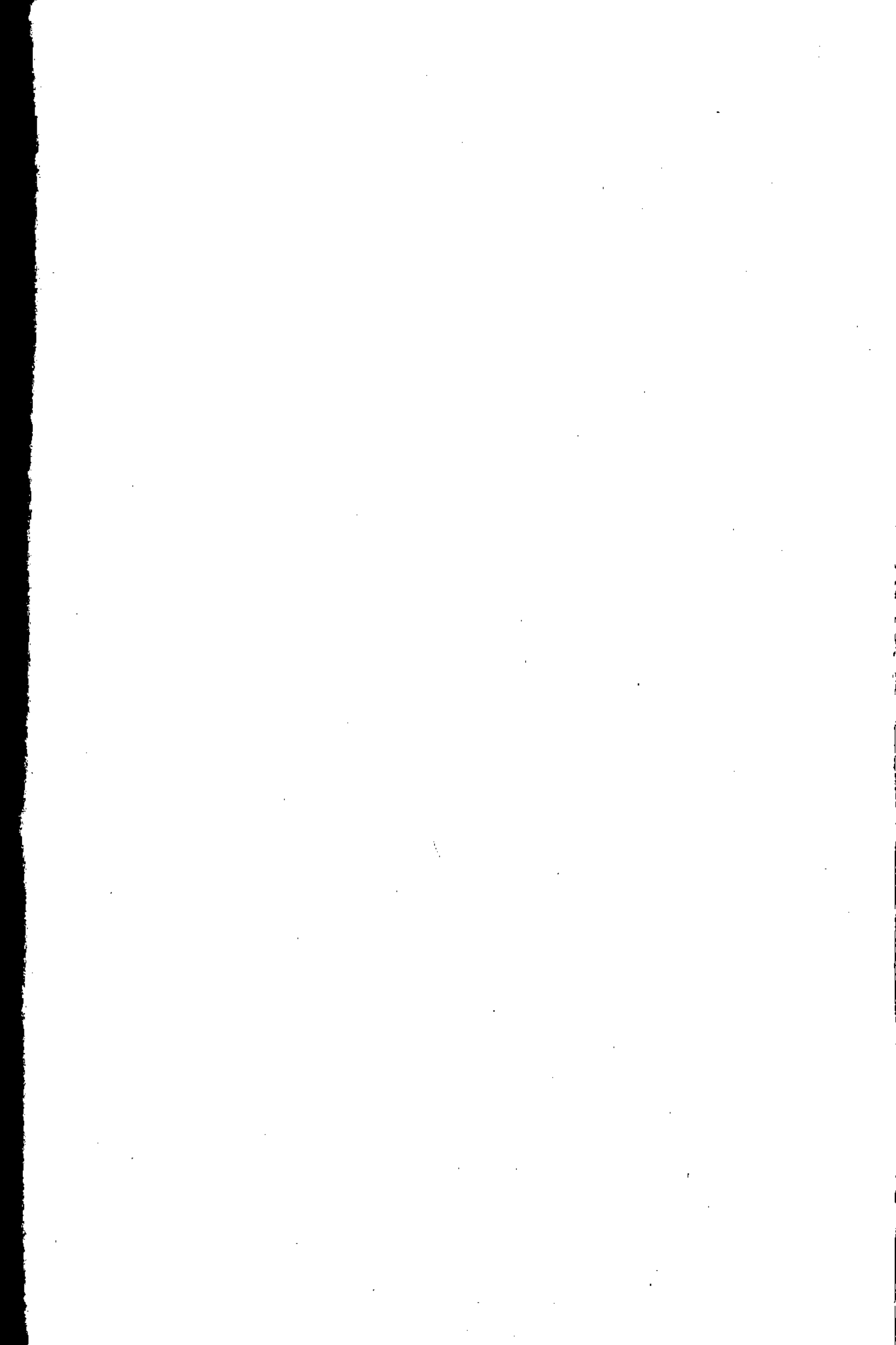
78 Hanna Batatu, The Old Social Classes…, PP. 749-750.

٧٩ انظر عن شخصيّة بكداش واستبداديّته ومزاجيّته كتاب قدري قلعجي، تجربة عربيّ في الحزب الشيوعيّ، دار الكاتب العربيّ، بيروت، ١٩٥٩، وما بناه عليه المستشرق الشيوعيّ الفرنسيّ ماكسيم رودنسون في كتابه الماركسيّة والعالم الإسلاميّ، دار الحقيقة، بيروت، ١٩٧٤.

٨٠ طلال طعمة، إلياس مرقص: حوارات...، ص. ١١٩. المعروف أنّ «يهود الدونما» يحتلّون موقعاً مركزيّاً وقياديّاً في الرواية اللاساميّة عن سقوط الدولة العثمانيّة، قبل أتاتورك ومعه وبعده.

٨١ انظر مقالة إسكندر منصور، جورج حاوي فصل من تاريخ لبنان الحديث، جريدة «الأخبار»، ٢٠/٦/٢٠٠٨.

https://al-akhbar.com/Opinion/164906



الفصل الثامن

حداثة ضدّ الحداثة

حالت رومنطيقيّة الانفصال عن الواقع، وعمّا يُمليه من أفكار تواكب بناء الدول والمجتمعات، دون ظهور مدارس فكريّة يُعتدّ بها بصفتها هذه، أو يؤرَّخ لها بأيّة صفةٍ استمراريّة أو تراكميّة. فتغليب الصراع مع الغرب، وإسرائيل تالياً، جعل المنظومات الفكريّة استعارات وظيفيّة عابرة ومتقلّبة، تزخر بالتعويل على الذاتيّ في قدراته الكفاحيّة المفترضة (تراثاً أو قوميّةً أو ديناً أو جماهير، إلخ). ولمّا تقدّمت أوروبا بوصفها «مستقبل» العوالم غير الأوروبيّة، بدا الأمر تحدّياً وجوديّاً يستنفر الماضي للدفاع عن «الذات»، ولا يلبث أن يضع هذا الماضي، خصوصاً لدى شعوب كالشعوب العربيّة، تحظى بماضٍ عريق ومدعاة للافتخار، في مواجهة المستقبل.

وإذا كان مصطلح «الوطن العربيّ» في انتفاخه بالغ الدلالة على ضآلة الاهتمام بالمعنى وبالدول الأمم التي نشأت في العالم العربيّ، فقد كان لافتاً، خصوصاً بعد الثورة الإيرانيّة في ١٩٧٩، كيف انتقلت تيّارات عريضة من الفكر السياسيّ العربيّ من مقولة «الأمّة العربيّة» إلى مقولة «الأمّة العربيّة والإسلاميّة» دونما اكتراث بأنّ الفارق بين المقولتين يبلغ مئات ملايين البشر. والحال أنّ الانتدابات وفّرت لنا فرصة لبناء أمم مسبوقة بدول، أي تكراراً للنموذج الفرنسيّ

حيث الدولة سابقة للأمّة وشارطة لها. إلّا أنّ الخيار الذي ساد، ثقافيّاً وشعبيّاً، كان أقرب إلى تكرار النموذج الألمانيّ الذي يسبّق الأمّة وفكرتها على الدولة وواقعها. وهذا قبل أن تضيف الأزمة الفلسطينيّة والهجرة اليهوديّة إلى فلسطين تزكية معتَبرة لهذا الخيار. هكذا لاح المشروع القوميّ عندنا مستحيلاً وعدميّاً، ومن ثمّ رومنطيقيّاً بالتعريف، لأنّه يعادل هدم الدولة لإقامة الأمّة، ضدّاً على تساوق التشكيلين والسيرورتين في معظم التجارب الأوروبيّة[١].

ولم تكن أكلاف ذلك المسار قليلة أو بسيطة. فتفارُق الأمّة والدولة في التجربة المشرقيّة الآسيويّة، الذي شكّل حاجةً أيديولوجيّة تقنّع التفتّت المجتمعيّ الواسع، هو ما جعل القوميّة العربية في صيغتيها السوريّة والعراقيّة خصوصاً توسّعيّة بالضرورة: في حالة العراق وفّرت الكويت مكاناً لتصريف هذا الاحتقان الذي وفّره لبنان في حالة سورية[٢].

والأمور لم تكن دوماً هكذا، ولا كان مُقدّراً سلفاً وحكماً أن تسلك المسار الرومنطيقيّ الذي سلكته[٣]. وربّما جاز القول إنّ القلق الوجوديّ باشر ظهوره في العالم العربيّ مع الشيخ محمّد عبده، تلميذ جمال الدين الأفغاني الذي أقام الأسس التي بنى عليها تلميذه، وإن أقامها بطريقة الإلماح وبها لا يخلو من تضارب. فمع عبده، وبغضّ النظر عن الأشكال التعبيريّة، بدأت مساءلة طرق الحياة والعمل والإيمان السائدة في العالم الإسلاميّ، وهو ما استأنفه رفاق الشيخ المصريّ وتلامذته. وقد يكون صحيحاً نقد المؤرّخ المغربيّ عبد الله العروي لما بات يُعرف بـ«عصر النهضة»، انطلاقاً من مساهمات «داعية الدين» (عبده) مروراً بـ«السياسيّ» (أحمد لطفي السيّد) ثمّ «داعية التقنيّة» (سلامة موسى) ممّن رأوا الغرب، على نحو جزئيّ وانتقائيّ ومغلوط. وبالمعنى نفسه تصعب المماراة في ما قاله العروي من أنّ ما استولى على وعي عبده هو النظر إلى العالم كأديان، ونقد علم الكلام بذهنيّة كلاميّة، واستلهام الإجابات عن أسئلة زمننا من التراث، وأولويّة الدفاع عن الإسلام، إلخ. لكنّ نقد هذا الوعي والتشديد على نقصه البنيويّ في فهم «الغرب»، ومن ثمّ في فهم «الذات»[٤]، لا يلغيان الإقرار بظهور تململ غير مسبوق في البيئة الفكريّة العربيّة، وخصوصاً المشرقيّة (مصر، لبنان)، نتج من الاحتكاك بـ«الغرب» وأثمر أسئلة واحتجاجات جديدة، وأشّر على دروب واحتمالات كانت قابلة، من حيث المبدأ، للتطوّر في اتّجاهات شتّى. وفي حالة عبده تحديداً، يوازن المؤرّخ اليونانيّ - الأميركيّ بي جاي فاتيكيوتس بين إنجازاته وإخفاقاته، ملاحظاً أنّه «رغم فشله في أن يقدّم أساساً جدّيّاً وجديداً

لبلوغ حداثة اجتماعيّة - سياسيّة للمسلمين، فإنّه ألهم جيلاً من المفكّرين الليبراليّين الذين جاؤوا بعده ممثّلاً بتركة التساؤل عن العلاقة بين الإسلام والمجتمع الحديث. وإنّما في هذه الروح التساؤليّة تكمن مساهمة عبده في تطوير مصر الحديثة»[٥].

الكواكبي وأمين والآخرون

في هذا المناخ المتعثّر والانتقائيّ من نقد «الذات»، أو الإقرار بعدم كفايتها، كتب الشيخ الحلبيّ عبد الرحمن الكواكبي في ١٩٠١ «طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد» وكان مُحرّكه الضمنيّ رفض السلطة القائمة بمعناها الأعرض والمطالبة تالياً بالحرّيّة. ولأنّ الكواكبي كان مشبعاً بتجربة السلطنة، قياساً بزملاء ومجايلين مصريّين ومقيمين في مصر الخاضعة للإدارة البريطانيّة، جاء تركيزه أكبر على الاستبداد. ولم يكن بلا دلالة أنّ الكواكبي نفسه إنّما وضع كتابه هذا في مصر، وبعده بفترة قصيرة اغتيل مسموماً، فرُجّح أن يكون عملاء السلطنة وراء تسميمه. وقد اعتبر ألبرت حوراني، أهمّ دارسي تلك الحقبة وأفكارها، أنّ الكواكبي كان أكثر جذريّة من الأفغاني وعبده، ليس فقط في مناهضة الاستبداد، بل أيضاً لجهة الإلحاح على وضعه في موضع التعارض مع الحكم الإسلاميّ[٦].

وكان من نجوم تلك المرحلة الكاتب المصريّ قاسم أمين الذي تابع حوراني طريقه المتعرّج، حيث كان يطيع ما هو واضح وحاسم في القرآن والحديث، فينتقي لنقاشه ما ينعدم فيه النصّ القرآنيّ الواضح أو يكون قابلاً لشتّى التأويلات. لكنّ أمين مع كتابه «المرأة الجديدة»، أحلّ مرجعيّة العلوم والفكر الاجتماعيّ للغرب الحديث، ولو بقدر مضبوط من العلمويّة، محلّ مرجعيّة القرآن والشريعة. وهكذا فإنّه، هو الذي رأى أنْ لا أمل «بتبنّي علوم أوروبا من دون الاندراج في نطاق مبادئها الأخلاقيّة»، فكّ العلاقة التي أقامها عبده بين الإسلام والحضارة، «فإذا صحّ أنّ الإسلام هو الدين الصحيح فهذا لا يعني أنّ الحضارة الإسلاميّة هي الحضارة الأرفع»[٧]. ولم يكن أمين الوحيد الذي فكّر هكذا، إذ كان هناك أيضاً الكاتب المصريّ أحمد لطفي السيّد ورفاقه ممّن شكّلوا في ١٩٠٧ «حزب الأمّة» على هدي تعاليم عبده الذي كان قد رحل، وأصدروا «الجريدة» التي استمرّت في الصدور حتى اندلاع الحرب العالميّة الأولى. فهؤلاء لم يروا إلى مصر بوصفها جزءاً من «الأمّة الإسلاميّة»، إذ كانت قد

تبلورت لها يومذاك صورة الحضارة والمجتمع المستقلّين اللذين يشارك فيهما مسيحيّون ويهود إلى جانب المسلمين[٨].

وفي قياس التحوّل الذي أقدم عليه أمين، يلاحظ جورج طرابيشي أنّ صاحب «تحرير المرأة» (١٨٩٩) و«المرأة الجديدة» (١٩٠٠)، هو الذي سبق له في ١٨٩٤، وفي كتابه «المصريّون: ردّ على الدوق داركور» أن اعتمد خطاب المكابرة الذاتيّة إيّاه، فرأى أنّه «ليس لدى مصر ما تحسد الغرب عليه، بل ربّما كان لدى الغرب، على العكس، ما يحسد مصر عليه»[٩]. فالمثقّف العربيّ الذي مثّله أمين لم يستطع، حين خاطب أوروبا، أن يتخفّف من هذا الشعور بالكرامة على حساب الموضوعيّة، ما فرّغ تلك الكرامة من مضامينها وجعلها عنجهيّة بحتة.

وهذا الاستحضار القويّ للمشاعر وللحالات الانفعاليّة المنقطعة عن كلّ واقع هو تحديداً ما انشقّ عنه الكواكبي وأمين ولطفي السيّد وآخرون. وكان من أبكر التحوّلات وأهمّها تلك الهزّة التي تعرّضت لها اللغة فحدّثتها وقرّبتها إلى الواقعيّ والمَعيش. ولم يكن بلا دلالة أن تبدأ الوجهة هذه على أيدي مترجمين كأحمد فارس الشدياق وناصيف وإبراهيم اليازجي وبطرس البستاني، ممّن عملوا، منذ النصف الأوّل من القرن التاسع عشر، مع مراسلين أميركيّين وإنكليز على ترجمة الكتاب المقدّس. وغالباً في مصر، وبجهود أفراد معظمهم مسيحيّون، تخرّج بعضهم من «الكلّيّة السوريّة الإنجيليّة في بيروت» (الجامعة الأميركيّة لاحقاً)، بدأت تكتسب العلوم الطبيعيّة موقعها في التعرّف إلى العالم، من خلال أسماء شبلي شميّل وإسماعيل مظهر ويعقوب صرّوف وفارس نمر[١٠]، كذلك تولّى جرجي زيدان دمقرطة التعامل مع التاريخ وتوسيع نطاق التعرّف إليه منزوعاً من التسحير، ولو بقدر من الشعْبَنة يصعب عدم توقّعها في ذاك الطور التاريخيّ المبكر. وإذ تأسّست، ثمّ راحت تنتشر، المجلّات والصحف، في مصر خصوصاً، ولكنْ أيضاً في لبنان، نشأت المدرسة الحديثة بتأثير الإرساليّات الأجنبيّة.

وقد عرفت مصر العشرينيّات كتابات علميّة ولاأدريّة ونقديّة حيال الدين[١١]، وتمدّدت الوجهة الجديدة إلى العراق الذي تخلّف اجتماعيّاً وثقافيّاً عن مصر وجبل لبنان، فعيّنت الحكومة العراقيّة عام ١٩٣٦ لجنة لإعداد مسوّدة قانون مدنيّ، كان القانونيّ الليبراليّ المصريّ عبد الرزّاق السنهوري أحد أعضائها. وقد تبنّت اللجنة، التي لم يكتمل عملها، مقترحات

السنهوري بشأن مصادر القانون المدنيّ المقترح، بوصفها تجمع الشرع الإسلاميّ إلى القوانين الغربيّة وتجارب العراق الخاصّة. بعد ذاك، وفي ١٩٤٩، تبنّت الحكومة السوريّة هذا القانون، مع بعض التعديلات. أمّا مصر، فصدر فيها، في العام نفسه، قانون مدنيّ جديد استُمدّ أكثره من القوانين الغربيّة ومن تجارب مصر الخاصّة، وكان للسنهوري دور بارز في إعداده[١٢].

الانتكاسة الكبرى

كما هو معروف، تعرّضت الوجهة هذه، وجهةُ تمركز الأفكار حول المجتمعات القائمة وتطويرها، لانتكاسة توالت فصولاً، تحت وطأة التعبئة والمناخ النضاليّ اللذين استولدهما الحضور الكولونياليّ المباشر والصراع العربيّ – اليهوديّ على فلسطين. وبدل تفكير الواقع والدول والمجتمعات القائمة، حلّت الرغبويّات الرومنطيقيّة على أنواعها محكومةً بأولويّة واحدة هي مكافحة النفوذ الغربيّ. ففي مصر، وبعدما انتقلت قيادة الحركة الوطنيّة من الحزب الوطنيّ (مصطفى كامل ومحمّد فريد) شبه الإسلاميّ إلى حزب الوفد شبه الليبراليّ، وكان ذلك إشارة إلى مراجعة ضمنيّة لمرحلة سابقة، نشأت، في ١٩٢٨، جماعة الإخوان المسلمين وفرضت نفسها على الخريطة والأجندة السياسيّتين، وبعد خمس سنوات ظهرت «مصر الفتاة» التي سبق تناولها في الفصل الثالث.

وفي لبنان، المهد الثاني لـ«النهضة العربيّة»، بدأ مفهوم الوطنيّة يتراجع من معناه الثقافيّ شبه الليبراليّ المسكون بالاقتراب من النموذج الغربيّ إلى معنى سياسيّ ونضاليّ مناهض للغرب. كذلك بات التعرّض بالنقد، بل الهجاء، للبنان، الذي حدَّ الوزنُ المسيحيّ فيه من انجرافه في المعارك والعواطف المناهضة للغرب، جزءاً من أدبيّات التيّار العريض السائدة. فمنذ العشرينيّات مثلاً، لم يتردّد شاعر عروبيّ هو رشيد سليم الخوري (الشاعر القرويّ) في هجائه بسبب استنكاف مسيحيّيه عن الانخراط في ثورة سلطان باشا الأطرش، حتّى إنّه تمنّى لأهله «الموت المعجّل بحدّ السيف من أيدي الأعادي»[١٣]. وما لبث أن نشأ في ١٩٣٢ أقرب الأحزاب العربيّة إلى الأيديولوجيا والتنظيم الفاشيّين، وهو الحزب السوريّ القوميّ، داعياً إلى دمج لبنان في كلٍّ أكبر أسماه «الأمّة السوريّة»، ومعبّراً عن نزوع أقليّ ونخبويّ[١٤] معاً يزايد، بقوميّة أركيولوجيّة شديدة العلمويّة، على القوميّة العربيّة الشعبيّة المسكونة بهوى إسلاميّ وسنّيّ.

وكما أشار عدد من دارسي الفكر العربيّ المعاصر، حدثت نقلة كبرى، تدريجيّة لكن تصاعديّة، من حال إلى حال تمثّلت في كبار المثقّفين والكتّاب المصريّين. فقد تعاظم اهتمام رموز ثقافيّين كطه حسين وعبّاس محمود العقّاد وأحمد أمين ومحمّد حسين هيكل، بالتراثين العربيّ والإسلاميّ[١٥]. ومن ميل إلى إعادة النظر بمسلّمات التراث، نجمت عنه المعركتان الثقافيّتان الشهيرتان حول كتابي علي عبد الرازق «الإسلام وأصول الحكم» (١٩٢٥) وطه حسين «في الشعر الجاهليّ» (١٩٢٦)، حلّ التسليم بتلك المسلّمات على حساب الإنصات إلى الواقع وإلى العالم. ولأنّ كثافة التجربة ومعاناتها تغذّتا على زاد بالغ الضآلة[١٦]، صحّ افتراض أنّ الرومنطيقيّة والعاطفيّة طبيعة ذاك الانقلاب الذي يُفترض أنّه فكريّ بحت[١٧]. وتحوّل هذا الانعطاف، وغالباً بنتيجة حدثٍ يهزّ مشاعر الكرامة ويحفّز ردود الفعل العاطفيّة الحادّة، إلى وجهة عريضة في الفكر السياسيّ العربيّ[١٨].

الذاتيّ أوّلاً

لقد كانت معانقة «الذات» هذه ومحاولة التطابق معها وظيفيّتين أيضاً. ذاك أنّ هذا التحوّل لم يؤدّ فحسب إلى مصالحات مع «روح» الأمّة ومع «جماهيرها»، بل أمّن انسجاماً أكبر مع التراتُب الرعويّ والمحافظ في الحياة الثقافيّة التقليديّة. فدرجة الانفتاح على الثقافة الديمقراطيّة الغربيّة لم تكن كافية لنزع المعايير التي جعلت أحمد لطفي السيّد «أستاذ الجيل» وطه حسين «عميد الأدب العربيّ» وأحمد شوقي «أمير الشعراء» وشكيب أرسلان «أمير البيان» ومحمّد التابعي «أمير الصحافة». ولئن طغت وعاشت طويلاً، ولا تزال، ألقاب «الدكتور» و«المفكّر» و«العملاق» و«القامة»، باتت العلاقة بالسلطة، ولا سيّما مع قيام الأنظمة العسكريّة القوميّة، أبرز محدّدات الموقع والمكانة بالمعنى التقليديّ القديم الذي لم يطرأ عليه تعديل يُذكر[١٩].

وكان ما وسّع المسافة عن الثقافة الغربيّة أنّ الأخيرة ازدادت دمقرطةً، خصوصاً بعد الحرب العالمية الثانية وقيام دولة الرفاه. فقد لعب توسّع التعليم والمرونة النسبيّة التي طرأت على الحراك الطبقيّ، ومن بعدهما نشأة المجتمع التعدديّ، على إحداث لون من التقريب بين «الثقافة العليا» و«الثقافة الدنيا». فمن جهة، باتت رقعة الطبقات الوسطى ورقعة ثقافتها أكبر من أيّ وقت سابق، ومن جهة أخرى، تزايد عدد مستهلكي ومنتجي «الثقافة العليا» من

قِبل أفراد متحدّرين من فئات اجتماعيّة غير محظوظة. وهذا ما تعايش مع استمرار هامشين ثقافيّين متروكين لمن يشاء، واحدٍ بالغ النخبويّة وآخر شعبيّ سُمّي «أدب القطارات» و«أدب السوبر ماركت». وهي عمليّة لم تعرفها المجتمعات العربيّة إلّا في حدّها الأدنى، فلا الدمقرطة السياسيّة ولا الدمقرطة التعليميّة والثقافيّة تحوّلتا إلى ظاهرتين فاعلتين، فيما لم ينشأ أصلاً أيّ جسد عريض يُعتدّ به لـ«ثقافة عليا».

إلى ذلك، ترافقت المرحلة التي افتتحها انقلاب يوليو ١٩٥٢ مع انكماش في المبادرة الثقافيّة نما تدريجاً، علماً بأنّ الناصريّة استطاعت التعيّش على التركة التي خلّفتها الحقبة المَلَكيّة في الأدب والإعلام والسينما، وأضافت إليها جيشاً بيروقراطيّاً عبّرت عنه حاجة النظام العسكريّ إلى الإيديولوجيا والدعاية[٢٠]. ولئن استمرّ، في مصر وسورية والعراق، إقبال المثقّفين والمبدعين على المدارس الغربيّة، إلّا أنّ هذا الإقبال نفسه بات مُقيّداً، بعد الانقلابات العسكريّة، بالتوجّهات العامّة للأنظمة، وأحياناً بتقديس الزعيم القائد، ودوماً بالدفاع الذي لا مهرب منه عن مجموعة متزايدة من القضايا الموصوفة بالمصيريّة[٢١]. وعلى رغم النزاع على السلطة بين القوميّين العسكريّين والإسلاميّين، على ما رأينا في الفصل الخامس، فإنّ مساحة عريضة من القمع الثقافيّ جمعت بينهما، وكانت لُحْمَتها الموقف من «الغرب» أو «الإمبرياليّة»، بحيث تأسّست رقابتان على السلوك والعقل إحداهما رسميّة وعسكريّة والثانية مجتمعيّة وشعبيّة. ذاك أنّ «الغرب» شكّل ما سمّاه طرابيشي، الذي ربّما كان أكثر المثقّفين العرب اشتغالاً على هذه المسألة، جرحاً لنرجسيّة «الشرق» والعالم الإسلاميّ، الأمر الذي عقّد التعامل معه في صورته الكلّيّة وحصرَه، لدى الطرفين، بكونه طرفاً مستعمِراً وناهباً وغازياً خطيراً. وفي تغليب العصبيّة والرومنطيقيّة على الأفكار، «نستطيع أن نذهب إلى أبعد من ذلك فنقول: إنّ عصر النهضة العربيّ لم يكن معنيّاً بالقطيعة مع عصر الانحطاط- مع أنّه لولا ذلك لما كان استحقّ صفة النهضويّة - بقدر ما كان معنيّاً بالردّ على الجرح الأنثروبولوجيّ» الناجم عن الاحتكاك بتفوّق الغرب[٢٢].

ولأنّ إيلاء الأفكار موقعاً تابعاً للمشاعر يتعايش تمام التعايش مع المقولة الإسلاميّة الشهيرة التي تجيز «الأخذ» بعلوم الغرب وتقنيّاته فيما تنبذ أفكاره، ترتّب على العنصرين معاً تقديس للتحديث ورذل للحداثة رأيناهما في صور مختلفة لدى سائر التيّارات الكبرى للفكر العربيّ، ولا سيّما منه

المشرقيّ. وليس مستغرباً، والحال هذه، أن ينحطّ التحديث من دون حداثة إلى سويّة إجرائيّة مشوبة بالكاريكاتيريّة، كأن يكتب الإسلاميّ المصريّ فهمي هويدي أنّه شهد بأمّ عينيه «ميلاد مشروع أعلن أصحابه الجهاد عبر شبكة الإنترنت»، وأن يرى الشيخ يوسف القرضاوي «أنّ هذا المشروع الذي ننشده ونحشد له الجهود والجنود والنقود هو في رأيي جهاد هذا العصر... ونحن بهذه الآليّات الحديثة - وعلى رأسها الإنترنت - نستطيع أن نصل إلى الشعوب ونخاطبها بألسنتها المختلفة في أنحاء الأرض»، فيما دعا إسلاميّ مصريّ آخر، هو كامل الشريف، الشبيبةَ «إلى تلاوة صلاة الاستخارة ليلاً ليتبيّن لهم فجراً الخيط الأبيض للعولمة من خيطها الأسود»[٢٣].

من اليسار إلى الإسلام

لم تكن الهجرة الثقافيّة المصريّة من أفكار شبه ليبراليّة إلى الإسلام الهجرة الفكريّة الوحيدة ولا الأكبر في التاريخ الحديث للمشرق العربيّ. فبعد الحرب العالميّة الثانية وهزيمة الفاشيّة، غيّر أحمد حسين اسم حزبه من «مصر الفتاة» إلى «الحزب الاشتراكيّ»، وأضاف البعثيّون إلى تسميتهم «حزب البعث العربيّ» نعت «الاشتراكيّ»، حينما اندمجوا مع حزب «اشتراكيّ عربيّ» أسّسه السياسيّ السوريّ أكرم الحوراني. وبدورهم لم يغب الإخوان المسلمون تماماً عن هذه العمليّة، فكانوا يحضرون فيها كلّما لاح أنّ ثمّة «عدوّاً جامعاً للأمّة» يقف في الطريق. فمثلاً، إبّان انفجار الخلاف الناصريّ مع السوفيات والشيوعيّين عام ١٩٥٩، أصدر مصطفى السباعي الذي تولّى قيادة الإخوان في سورية منذ أواسط الأربعينيّات، كتابه «اشتراكيّة الإسلام»، مُستهلاً إيّاه بالتنويه بزياراته للاتّحاد السوفياتيّ في ١٩٥٧، حين كان «يناصر قضايانا»، وحواراته مع رسميّيه، مذكّراً بأنّه نادى «منذ ١٩٤٨ على الأقلّ (...) بالتعاون معه في الميادين السياسيّة والاقتصاديّة - كوسيلة من وسائل الانتصار في معركتنا ضدّ الاستعمار الغربيّ - على أن نحتفظ بعقائدنا وحيادنا»[٢٤]. وكان النظام الناصريّ، رغم العداوة السياسيّة، قد تبنّى الكتاب وسمح بإصدار طبعات عدّة منه[٢٥].

وقد شهدنا مصالحات كثيرة رعتها الناصريّة والبعث والأحزاب الشيوعيّة بين القوميّة العربيّة والإسلام، وبين كلّ منهما والاشتراكيّة، شابَها قدر بعيد من التلفيق والافتعال. وكنّا قد أشرنا في الفصل السابع إلى ما عصف بالأحزاب الشيوعيّة بعد هزيمة ١٩٦٧ من استزراع للتوجّهات

القوميّة المصحوبة باندفاع مضطرم في ما خصّ الموضوع الفلسطينيّ. والماركسيّة، وإن لم تشكّل «أفيون المثقّفين» العرب بالمعنى الذي قصده ريمون أرون، واصفاً المثقّفين الفرنسيّين للخمسينيّات، فإنّها بدأت تُستَقبل بحفاوة من قبل الناصريّين والبعثيّين وسائر القوميّين ممّن جهدوا لبرهنة التلاقي بين الفكرين القوميّ والماركسيّ. وبالطبع كانت المصالحة الناصريّة-السوفياتيّة في ١٩٦٤، ومن ثمّ حلّ التنظيمات الشيوعيّة واندماج أعضائها في «الاتّحاد الاشتراكيّ العربيّ» محطّة مفصليّة على هذه الطريق. وقد وصلت العدوى أواخر الستينيّات إلى الحزب السوريّ القوميّ شبه الفاشيّ الذي راح كتّابه يسهبون في وصف التقاطع المزعوم بين ماركس وزعيمهم أنطون سعادة، وفي إبداء يساريّة لفظيّة تتحالف مع المقاومة الفلسطينيّة و/ أو نظام الأسد في سورية[٢٦].

وفي الحالات جميعاً كان ما يفسّر تلك التحوّلات والهجرات، متفاوتة الأحجام والأهميّة، السعي إلى توفير الشروط التي اعتبرها المتحوّلون ملائمة لمقاومة الغرب وإسرائيل، أو أنّ هذه كانت السرديّة المعلنة. لكنْ ما لبثت أن حلّت مرحلة أعلى من زواج القوميّة العربيّة والإسلام السياسيّ واليسار بين أواسط السبعينيّات (اندلاع الحرب الأهليّة - الإقليميّة في لبنان) وأواخرها، حين قُدّمت الثورة الإيرانيّة[٢٧] كفعل رؤيويّ غير مسبوق بفعل «إلحاقها الهزيمة بالإمبرياليّة». ففي تلك المرحلة من تدامج الحرب الباردة وتململ الهويّات، جاءت الخمينيّة تطلق ذاك النزوح الثقافيّ الكثيف وغير المسبوق من الماركسيّة إلى الإسلام. وكان لافتاً، مقارنةً بسنوات قليلة مضت، أنّ ردّة التديين الساداتيّة على الناصريّة التي أملاها افتقارها إلى أيّ أفق أيديولوجيّ بديل، كما لم تقترن بمعاداة الغرب، قد عجزت عن استقطاب المثقّفين هؤلاء، ممّن استقطبتهم الخمينيّة، إلى الإسلام. وبدا واضحاً أنّ مردّ الفارق بين الاثنتين ليس الأفكار، بما في ذلك الدين والتديّن، بل طبيعة إحداهما التوافقيّة مع الغرب، مقابل الطبيعة التصادميّة التي انطوت عليها الثانية.

في ظلال الخميني

في مناخ الخمينيّة الظافرة التي جعلت فلسطين والقدس و«الوحدة الإسلاميّة» العابرة للمذاهب أقانيم لها، وسَمّت أميركا «الشيطان الأكبر»، كان من الماركسيّين والشيوعيّين

المتحوّلين إلى الإسلام الكاتبان الفلسطينيّ منير شفيق، الذي سبق أن تولّى مسؤوليّات في حركة «فتح»، والمصريّ عادل حسين، المقرّب من «فتح» وشقيق أحمد حسين. وفي سياق هذه العمليّة، وبوصفهما عاملين في الميدان الثقافيّ، بدا لهما التخلّص من الثقافة الأوروبيّة، التي يُفترض أنّها كامنة في ماركسيّتهما، همّهما الأبرز. هكذا دعا أوّلهما، مواكباً موجة التحوّل من الاقتصاديّ (تنمية) إلى الثقافيّ (هويّة ودين)، إلى شنّ «مقاومة ضارية ضدّ الحضارة الغربيّة، وليس ضدّ السيطرة السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة فقط»، بينما تساءل الثاني: «مَن نعادي إذا لم نُعادِ الغرب؟ (...) هل يمكن أن يكون الاستعمار وأن يكون التسلّط وأن يكون التحكّم بعيداً عن الثقافة؟ إنّ الثقافة التي نشأت في الغرب والتي صُدّرت إلينا بأشكال مختلفة من التحايُل كانت تهدف إلى تشويه عقولنا وإقناعنا بقبول التبعيّة. فإذا لم نتمرّد على هذه الثقافة فلا يمكن أن نخرج من التبعيّة. وعلى هذا فإنّه يشرّفني أن أكون معادياً وناقداً حادّاً للثقافة الغربيّة»[٢٨].

وإلى شفيق وحسين، سلك الطريق نفسه المثقّفون المصريّون طارق البشري ومحمّد عمارة وعبد الوهاب المسيري ورفعت سيّد أحمد وحسن حنفي، والعراقيّ (رئيس الوزراء اللاحق) عادل عبد المهدي، مأخوذين جميعاً بـ«الصحوة الإسلاميّة». وكان من الواضح أنّ أغلب الماركسيّين المتحوّلين كانوا قد اعتنقوا النسخة الماويّة من الماركسيّة، التي شدّتهم بشرقيّتها وقوميّتها وفلاّحيّتها، فضلاً عن خطابها الرافض لأيّة تسوية أو «تعايش سلميّ» مع «الغرب الإمبرياليّ» ممّا قالت به الشيوعيّة السوفياتيّة، وتوكيدها، في المقابل، على حتميّة الحرب العالميّة مع ذاك الغرب. وكان تحوّل مثقّفين ماويّين إلى إيديولوجيّات قوميّة ودينيّة ظاهرة واسعة تعدّت العالم العربيّ إلى بلدان آسيويّة وإلى أوروبا أيضاً[٢٩].

وفي ١٩٨١ سكّ حسن حنفي تعبير «اليسار الإسلاميّ» الذي استخدمه اسماً لمجلّة أصدرها في القاهرة عامذاك ولم يقيّض لها أن تعمّر طويلاً، كما اعتمده عنواناً لكتيّب أصدره، مؤكّداً أنّ الدولة الإسلاميّة المبكرة كانت اشتراكيّة، وكان محمّد «إمام الاشتراكيّين»[٣٠]. وفي العام ذاته كتب شفيق أنّه «ينبغي أن يُلاحَظ أنّ إيمان الأغلبيّة الساحقة من الشعب العربيّ الإسلام، و[أنّ] انتساب الفئات العربيّة الأخرى غير المسلمة إلى الحضارة نفسها، موضوعيّاً وتاريخيّاً على الأقلّ، يجعلان من الممكن للثورة أن تُصنع من قبل الجماهير الواسعة وتدخل ضمن وعيها، ولا تُفرَض عليها من خارج تكوينها الموضوعيّ والذاتيّ»[٣١]. لكنْ في تلك اللحظة نفسها كانت

الحرب العراقيّة – الإيرانيّة، وهي تدور بالطبع بين مسلمين ومسلمين، تبلغ إحدى ذراها وتمهّد لصراع سنّيّ – شيعيّ سيسم مرحلة بكاملها، كما بدت العلاقات بالغة التردّي بين المسلّحين الفلسطينيّين وسكّان جنوب لبنان، وكلّهم مسلمون وإن افترقوا مذهبيّاً. غير أنّ الواقع هذا لم يحل دون احتلال الإسلام، عند شفيق، ما يحتلّه «الصراع الطبقيّ» أو «القوميّة» عند سواه، حيث ينتقي كلّ منهم عنصراً من عناصر الواقع الكثيرة فيؤمثله ويخرجه من التاريخ[٣٢].

لقد أصدر أحد أبرز هؤلاء المتحوّلين، عبد الوهاب المسيري، كتاباً عن تجربته الفكريّة من ٧٢٦ صفحة، يحفل بغضب متواصل على «الحضارة الماديّة» للغرب، وإن لم يحلْ هذا دون طلبه العلاج من مرض خبيث في هيوستن بتكساس. لكنّ المسيري، وكأستاذ للأدب الإنكليزيّ، لم يُخفِ إعجابه بما هو رومنطيقيّ في الثقافة الغربيّة، حيث «كانت لقصائد وليم وردزورث» مثلاً «أعمق الأثر في نفسي. ففي قصيدته المعنونة «لندن عام ١٨٠٢» يهاجم الشاعر القيم النفعيّة التي سادت في وطنه. فالبورجوازيّة الشرهة التي ركّزت كلّ اهتمامها على الإنتاج وعلى البيع والشراء أحلّت الكمّ محلّ الكيف». وإذ يتناول «نشاطه الماركسيّ» السابق يسجّل أنّه كان «مسؤولاً حزبيّاً عن مصنع شربيط لتجفيف البصل في الحضرة بالإسكندريّة، وقد نجحت في تنظيم إضراب للعمّال. ولكنْ، والحقّ يقال، كنت أشعر بأنّ وجودي بينهم كان نشازاً، كما أنّ درجات الفقر بين بعضهم لم تكن تُصدّق وكانت تتزايد بسبب الإضراب. فكان هذا يصدمني ويولّد فيّ إحساساً عميقاً بالذنب بسبب مستواي المعيشيّ». وإذ نعرف أنّ المسيري ابن تاجر ومالك عقارات تحوّل إلى صناعيّ (أمّم عبد الناصر مصنعه في ١٩٦٤، ما أثار احتجاج المسيري اللاحق)، يغدو من المشروع افتراض أنّ التخلّص من شعوره بالذنب كان أحد أسباب انتقاله من الماركسيّة إلى الدين الذي يدمجه بـ«الشعب» ويوحّد وهميّاً ما يقسّمه الواقع. وهو، وفق روايته، رفض، في الجامعة بأميركا، أن يبدأ تدريسُ النظريّة النقديّة الأدبيّة بأفلاطون وأرسطو، مقترحاً الجرجاني في المقابل، لكنّ قدرته على إقناع قرّائه تهبط درجة أخرى حين يحدّثنا عن أنّه، بسبب هزيمة ١٩٦٧ وحرب فيتنام اللتين عاشهما في الولايات المتّحدة، «قرّرتُ أن أقدّم رسالتي للدكتوراه [٥٠٠ صفحة] ثمّ أرفض الحصول عليها بعد مناقشتها وإقرارها احتجاجاً على السلوك الأمريكيّ في مصر وفيتنام». بيد أنّ المسيري عدل عن قراره كي لا يقال إنّه «فاشل»، وكي لا يُضطرّ مجدّداً إلى الحصول على الدكتوراه في مصر بما يعطّل «مشروعه المعرفيّ»[٣٣].

فليس مستغرباً بالتالي، وفي ظلّ هذا الإلحاق للثقافة والأفكار بالمهمّات النضاليّة، مع ما يستتبعه من تجاوز على الأفكار، أن نجدنا أمام منظومة ثقافيّة - فكريّة رومنطيقيّة تقاتل وتشتبك وتتصدّى، وتتألّم وتعاني وتواجه الأزمات والانتكاسات الشخصيّة، أكثر كثيراً ممّا تُعنى بالمادّة الثقافيّة نفسها، أكانت فكراً أم أدباً أم فنّاً أم موسيقى. وفي منظومة ضعيفة الرهافة كهذه، نقع على وفرة في البدايات والنهايات، والسقوط والنهوض، والموت والولادة، والتحدّي والردّ، لكنّنا نادراً ما نقع على عمليّات أو على حالات تدرّج أو تحوّل أو على مراحل أو وسائط.

ومن جهة أخرى، وهو تقليد سابق على الخمينيّة وإن تعزّز بعدها، لم ينجُ الإنتاج الأكاديميّ ذاته من هذا التداخُل بين أنظمة ومناهج يُفترض ألّا يجمعها إلّا التدميج الإيديولوجيّ ذو المصدر السياسيّ. فقد لاحظ المؤرّخ والكاتب اللبنانيّ أحمد بيضون، في تناوله تأريخ السبعينيّات اللبنانيّ، «قرابة وثيقة» بين التأريخ كما يقدّمه مؤرّخ شيوعيّ لبنانيّ هو فؤاد قازان، وتأريخ المؤرّخين المسلمين، ولا سيّما منهم أحد أكثرهم تشدّداً، وهو زكي النقّاش، وذلك إبّان التحاق اليسار الشيوعيّ اللبنانيّ بالمسلمين في مواجهة المسيحيّين. لكنّ بيضون لاحظ أيضاً أنّ المؤرّخ اللبنانيّ وجيه كوثراني، وكان حينها في طور تحوّله من الماركسيّة إلى الإسلاميّة الخمينيّة (التي ارتدّ عنها لاحقاً)، إنّما حذا حذو الرائد الإسلاميّ شكيب أرسلان في توليف يُلصق الموقف الإسلاميّ بالموقف القوميّ في التأريخ لدى تناوله مجاعة جبل لبنان في الحرب العالميّة الأولى[٣٤].

والحقّ أنّ هذا الإلحاق للأفكار كان جزءاً من كلٍّ ثقافيّ وسلوكيّ أكبر تعدّى الماركسيّين المتحوّلين، كما لم تكن الأفكار ضحيّته الوحيدة، إذ أساء أيضاً إلى الدين والثقافة الدينيّة عبر توسّلهما واستغلالهما على نحو فادح. وفي هذا الصدد اشتُهرت، على الأقلّ، فتويان، في الحقبة العسكريّة القوميّة، لرجلي دين بارزين جاءتا خدمةً لغرض سياسيّ: الأولى أصدرها في ١٩٥٩ شيخ الأزهر محمود شلتوت، بطلب من جمال عبد الناصر، تجيز للسنّيّ التعبّد على المذهب الشيعيّ. أمّا الهدف منها، فكان محاولة استمالة الشيعة العراقيّين من مؤيّدي رئيس حكومتهم عبد الكريم قاسم في نزاعه مع الزعيم المصريّ. والثانية أصدرها عام ١٩٧٣ الزعيم الروحيّ للشيعة اللبنانيّين موسى الصدر تلبيةً لطلب الرئيس السوريّ حافظ الأسد، وتقضي بأنّ العلويّين فرع من فروع الشيعيّة الاثني عشريّة، وقد جاءت الفتوى هذه فيما كان الأسد يبحث عن «شرعيّة إسلاميّة» لعهده[٣٥]. ونسجاً على ما سبق أن فعله الشيوعيّون «الرسميّون» في قراءة

التراث وتأويله، كانت كلّ خطوة سياسيّة أو إيديولوجيّة تستحضر اعتداءً مكمّلاً على التراث إيّاه بما يخدم الأطروحة الإيديولوجيّة الجديدة للمعتدي[٣٦].

لكنْ يبقى أنّ انفتاح قوميّين عرب وماركسيّين على السوريّين القوميّين و«فكر أنطون سعادة» كان الشكل الأكثر فضائحيّة في ذاك المسار الكاشف لعطالة الأفكار، والذي قرّره، هذه المرّة، اتّفاق الأطراف المعنيّة جميعاً على الالتحاق بنظام الأسد و«حزب الله» اللبنانيّ. فتقليديّاً، ووفق أحد القادة التاريخيّين للشيوعيّين اللبنانيّين، جورج البطل، «لم يكن الصراع بينهما [الحزبين الشيوعي والقومي] صراع منافسة، بل هو صراع فكريّ بين مفهومين للعالم: الشيوعيّة والفاشيّة»[٣٧]. ولم يكن التقييم اليساريّ والعروبيّ التقليديّ لأنطون سعادة يرفعه عن رتبة فاشيّة تجسّدت في حزب على غرارها. ومع أنّ الحزب السوريّ القوميّ لم يراجع «فاشيّته» إطلاقاً، بل اكتفى بإنكارها، فإنّ الميل الغالب بات يتجاهل التحفّظات الإيديولوجيّة والقيميّة مانحاً أولويّته لمن «يقاتلون معنا في نفس الخندق». فمنذ ٢٠٠١ غدا هذا الحزب «عضواً مراقباً» في «الجبهة الوطنيّة التقدّميّة» في سورية، ما وفّر لزعمه اليساريّ والعروبيّ حججاً لا تملك أيّ سند من الواقع الفعليّ. وفي وقت لاحق تولّت جريدة «الأخبار» اللبنانيّة، التي تُصنّف بأنّها يساريّة قريبة من «حزب الله»، تكريم الحزب القوميّ، حتّى إنّها أصدرت ملحقاً ضمّ مقالات عدّة في تكريم أنطون سعادة في ذكرى إعدامه الحادية والسبعين، وكان بين كتّاب هذا الملحق قوميّون عرب ويساريّون[٣٨].

لكنّ الانفتاح على السوريّين القوميّين، و«فكر سعادة»، لم يكن غير جزء من انفتاح على الأفكار الشعبويّة اليمينيّة المتطرّفة أينما وجدت، تحت وطأة الصراع لإلحاق الهزيمة بالثورة السوريّة، المتّهمة بممالأة الغرب، وانتصاراً لنظام الأسد. ففي ٢٠١٩ مثلاً عقدت مؤسّسة إيرانيّة اسمها «الأفق الجديد الدوليّ» مؤتمراً في بيروت دعت إليه المنظّر الشوفينيّ الروسيّ ألكسندر دوغين، واحتفلت به وسائل الإعلام المرعيّة من إيران وحزب الله[٣٩].

وربّما كان أسوأ تأثيرات هذا التغليب الإيديولوجيّ المزوّر وأخطره الإمعان في فصل القناعة عن الألم والتجربة الإنسانيّين المَعيشين والملموسين، فتروي مثلاً الناقدة اليساريّة اللبنانيّة يمنى العيد أنّها سمعت محمود أمين العالم، أحد أبرز مثقّفي الشيوعيّة المصريّة، يقول في أواسط

السبعينيّات: «أحبُّ عبد الناصر رغم أنَّ آثار تعذيب زبانيته لا تزال على جسمي. لقد تصالحتُ مع الثورة الناصريّة بعد خروجي من السجن، ووافقتُ على حلّ الحزب الشيوعيّ المصريّ، ففي حينه دخلتِ السياسةُ الناصريّة في خلاف مع السياسة الأميركيّة، وفي تحالف مع السياسة السوفياتيّة التي أسهمتْ في بناء السدّ العالي...»[٤٠].

وتجربة كهذه، عاناها كثيرون من الشيوعيّين المصريّين والسوريّين والعراقيّين مع أنظمتهم العسكريّة المتحالفة مع السوفيات، تؤسّس إحساساً موازياً، إن لم يكن مناقضاً، للإحساس السويّ الذي يتفرّع عن معانقة الواقع. فحين يُصنع إنسان يكره ويحبّ تبعاً لتأويل سياسيّ، قد يكون صائباً أو خاطئاً أو بين بين، فيما تُحيَّد التجربة الإنسانيّة، بما فيها الألم، عن هذين الحبّ والكراهية، نغدو أمام لون من المازوشيّة التي تزهو بها المعاناة الرومنطيقيّة. بيد أنّ النزعة هذه حتّى في مازوشيّتها، لا تكتم فراغ مشاعرها وافتعالها. فالذين يكرههم أمين العالِم ليسوا من تركوا «آثار التعذيب» على جسده، بل، وبعصبيّة تكراريّة ضعيفة الإقناع: العولمة. فـ«قد امتدّت العولمة إلى كلّ شيء، تطمس وتنمّط وتوحّد: أفكارنا، مشاعرنا، أحاسيسنا، ضمائرنا، قيمنا، أذواقنا، مشاربنا، مطاعمنا، أثوابنا، تطلّعاتنا، مباهجنا، مآسينا، منجزاتنا، مشاكلنا، انتصاراتنا، هزائمنا، كلماتنا في الحبّ وطرقنا إلى الموت، وأصبح العالم - كما يقولون لنا بفخر واعتزاز - قرية كونيّة واحدة! وهكذا في النهاية، تعولمت كذلك أكاذيبنا وتعولمت غفلتنا وغيبتنا عن الحقيقة، كما تعولمت الأمراض وتجارة الدعارة والمخدّرات والأخطار البيئيّة والطبيعيّة والنوويّة، ومختلف أشكال التسلّط والقهر والاستغلال والاغتراب والتمايزات بين الأفراد والطبقات والشعوب والمصالح»، ويمضي العالم على هذا المنوال في «نقد» «الغابة الكونيّة الموحّدة» التي «يسيطر عليها أشرس الحيوانات وأشدّها بطشاً وجشعاً وعدوانيّة ورغبة في التوسّع والاستغلال والتضخّم والاستعلاء»[٤١]. وعلى هذا النحو، لا يكتفي الفكر المذكور بفصل حامليه عن الواقع، إذ يفصلهم عن أجسادهم أيضاً.

معاني الحداثة

لقد لاحظ صادق جلال العظم، في عمل ربّما كان الأكمل عربيّاً في نقد الفكر اللاعقلانيّ الغربيّ، وإلى حدّ ما العربيّ، من موقع ماركسيّ عقلانيّ، ذاك الخلط السائد لدى بعض المثقّفين العرب بين مفهومين للحداثة: «المفهوم الأوّل هو الحداثة بمعنى الـ*Modernity* وهو يشير، باختصار

شديد، إلى حركة التاريخ الأوروبيّ ونتاجاتها منذ عصر النهضة والإصلاح الدينيّ اللوثريّ حتّى اليوم، ومحرّكه الأوّل صعود نمط الإنتاج الرأسماليّ وتوسّعه. المفهوم الثاني هو الحداثة بمعنى الـ*Modernism*، وهو حركة فنّيّة أدبيّة فكريّة بدأت في أواخر القرن التاسع عشر»[٤٢]، أي إنّ الاقتراحات الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة العريضة التي تصدر عن كثيرين من الحداثيّين العرب ليست صادرة عن موقف تاريخيّ بقدر صدورها عن موقف تقنيّ، إن لم يكن أسلوبيّاً، جرى تضخيمه وتوسيع حقله. فكيف وإنّ الحداثة بمعنى الـ*Modernism* تنطوي، كما يقول العظم، على «ردّة فعل قويّة على الحداثة بمفهومها الأوّل» أي بمعنى الـ*Modernity*. وإذ يشير العظم إلى تأثيرات رموز كهايدغر وتي إس إليوت على أنصار الـ*Modernism*، يربط ذلك بـ«حنين رومانسيّ شديد إلى أزمنة طوباويّة غابرة سابقة على الحداثة بمعنى الـ*Modernity*». وبين هؤلاء من «يميلون إلى الانسحاب الروحيّ من العالم الحديث بتبنّي مواقف ذاتيّة جماليّة صرفة، أو أخلاقيّة متعالية جدّاً، أو دينيّة تصوّفيّة خالصة في مواجهة الحداثة والتاريخ الحديث»[٤٣].

والراهن، فضلاً عن هايدغر[٤٤]، أنّ معظم شعراء الحداثة (الـ*Modernism*) كانوا بالفعل مناهضين للحداثة (الـ*Modernity*)، وكان كثيرون منهم لاساميّين، خصوصاً أنّ غرابة اليهوديّ وبشاعته وسلبيّته، حسبما تقدّمه الرواية اللاساميّة، رشّحته دائماً أن يكون مادّة ممتازة للأدب والشعر. ففي ١٩٩٥ مثلاً، وفي بريطانيا، ثارت عاصفة ثقافيّة لم تهدأ بسبب نشر أنتوني جوليوس كتابه المعنون «تي إس إليوت واللاساميّة والشكل الأدبيّ»، (*T. S. Eliot Anti-Semitism and Literary Form*) حيث لم يشكّك الكاتب للحظة بعبقريّة إليوت الشعريّة، إلّا أنّه أبرز عداءه العنصريّ لليهود وتعبيرات ذلك في شعره. أمّا إزرا باوند، فسيرتُه لا تستدعي أيّ «فضح»، إذ عمل إبّان الحرب العالميّة الثانية، في إذاعة إيطاليّة بثّ منها دعايةً فاشيّة ومضادّة لأميركا وللديمقراطيّة، بحيث سُجن بعد التحرير في بيزا بإيطاليا، ثمّ أعيد إلى الولايات المتّحدة، فحُكم عليه بتهمة الخيانة، وقد نُقل بعد ذاك من السجن إلى المستشفى حيث جزم المحلّلون الذين عاينوه بأنّه يعاني نوعاً من العُظام. وفي ١٩٥٨ أُسقطت التهم عنه فعاد إلى إيطاليا حيث توفّي في ١٩٧٢.

وإذ شكّل الربا هاجس باوند المؤرّق، وهو مربوط طبعاً باليهود الذين سبّبوا، في رأيه، أزمة ١٩٢٩، فقد قدّس موسوليني منذ أواخر العشرينيّات، وكان من إذاعته الإيطاليّة يشير إلى

اليهود كحشرات طفيليّة ويمتدح هتلر وينسب إليه أنّه محا الأخلاق السيّئة في ألمانيا. وكان باوند يدين بعبادة الشمس أو «دين الشمس» *solar religion* ويمجّد الأساطير والطقوس الطبيعيّة، كما عُرف بعدائه للنِّسويّة وللتوحيد الدينيّ وبحبّه للمراتبيّة القديمة. وهو، فوق هذا، آمن بالملامح المغلقة والضيّقة والفِرَقيّة للرموز، وبالغموض الذي لا تخترق سرّه إلّا القلّة القليلة، ما زوّده بالمادّة التبريريّة للمواقف المناهضة للديمقراطيّة في الحداثة الأدبيّة، إذ لم يكن كرهه لها أقلّ من كرهه لليهود والربا، وآمن أيضاً بالعلمويّات المزعومة عن الأعراق وتفوّقها وانحطاطها وأشكال المحافظة عليها. وهذه التوجّهات عموماً نقع عليها في أوروبا أيضاً مجمّعةً أو مفتّتةً، صوفيّة و/أو فاشيّة إلى هذا الحدّ أو ذاك، لدى مدارس ومثقّفين كجوليوس إيفولا في إيطاليا، والإيرمنيّة أو الأريوسوفيّة في النمسا وألمانيا. أمّا قائد «الحركة المستقبليّة» فيليبو توماس مارينيتّي، فندّد، في مانيفستو أصدره في ١٩٠٩، بـ«الطرق القديمة»، ورأى نقّاد تلك الحركة أنّ هذه المستقبليّة، بتقديسها السرعة والعنف والقسوة والحرب، إنّما خدمت صعود هتلر وموسوليني بقدر خدمتها الشعر الحديث وإطاحة الوزن التقليديّ.

ومن جهته يشير العظم إلى تأثّر الشاعر السوريّ - اللبنانيّ أدونيس، كأبرز رموز الحداثيّين (بمعنى الـ*Modernism*)، بهايدغر بوصفه واحداً من أهمّ وأبرز «المنظّرين للجناح اليمينيّ في الحداثة الأوروبيّة» بالمعنى ذاته، ومن أكثرهم عداءً ورفضاً للحداثة بمعنى الـ*Modernity*، خاصّة بالنظر إلى موقف هايدغر من الشاعر كنبيّ كاشف لـ«وجود الموجودات»[٤٥].

وإذا كنّا سنعود إلى أدونيس لاحقاً، يكفي القول الآن إنّ هذا التباين اللغويّ إنّما يخبّئ عدم قدرة الحداثيّة التي راجت لدينا على الاندراج في نظرة حداثيّة وديمقراطيّة إلى العالم، وذلك لأسباب أهمّها موقفها من المساواة. وفي تأريخ الناقد البريطانيّ جون كاراي لعلاقة المثقّفين بالجماهير[٤٦]، نجدنا أمام تأصيل معمّق لهذا الاتّجاه الحداثيّ (نسبةً إلى *Modernism*)، المناهض للديمقراطيّة والملتحم بالعلمويّة، والذي يعيده كاراي إلى مطالع القرن العشرين. ذاك أنّ الفيلسوف الإسباني جوزيه أورتيغا ي غاسّيت كان من أوائل من رأوا في الانفجار السكّانيّ بعد الثورة الصناعيّة جذر المخاوف الاجتماعيّة والثقافيّة. وقد عبّر كتّاب آخرون عن ذعر مشابه، بينهم الإنكليزيّ إتش جي ويلز (الذي يعدّه البعض «نبيّ» أتاتورك)، فاعتبر هذا التزايد «الكارثةَ الجوهريّة للقرن التاسع عشر»، إذ «الحشد» إنّما يستولي على الحضارة ويهدّدها بـ «ديكتاتوريّة الحشد»

و«سحق الفرد». وهي أفكار استدعت أفكار نيتشه الذي شهّر أيضاً بتزايد السكّان، خصوصاً عبر زرادشته، داعياً في «إرادة القوّة» إلى «إعلان حرب الرجال الأرفع على الجماهير». وقد تمدّدت هذه المشاعر الكارهة وبالغة الاستعلاء لتشمل توسّع التعليم واستيعابه الفقراء، ونشوء الصحافة الشعبيّة التي كسرت احتكار النخبة للإنتاج الثقافيّ، كما وسّعت معنى «الأخبار» ليشمل أخبار «الناس العاديّين». ولم تنجُ المساهمات الجديدة للنساء في ميادين الثقافة والإعلام من الاتّهام، خصوصاً مع ولادة الصحافة المصوّرة. ذاك أنّ النساء، وفق هذا النقد الرجعيّ، يفكّرن عادة بموجب الصور فيما الرجال يفكّرون بموجب المفاهيم.

لكنْ إذا صحّ أنّ المثقّفين لن يسعهم منع الجماهير من التعلّم، فإنّهم يستطيعون، كما رأى كاراي، منعها من قراءة الأدب بجعله عصيّاً على فهمهم، وهذا ما فعلوه. فمطالع القرن العشرين شهدت جهداً محموماً بذله بعض رموز الإنتلجنسيا الأوروبيّة لاستثناء الجماهير من الثقافة، وفي إنكلترا أصبحت هذه الحركة تعرف بالحداثة، أمّا في بلدان أوروبيّة أخرى، فأُعطيت أسماء مختلفة، لكنّ المضمون بقي متشابهاً، وكان في عداده الاهتمام باللاعقلانيّ والغامض والغريب والصوفيّ والطبيعيّ. وفي ١٩٣٣ أسّس الشاعر والكاتب البريطانيّ جوفري غريغسون مجلة «الشعر الجديد» (*New Verse*) التي أعلنت بصراحة أنّها ضدّ القيم الجماهيريّة، وفي عددها الأوّل نعى ي غاسّيت «انتفاضة الجماهير» وأكّد أنّ المجلّة ستوفّر منبراً يكون فيه الكتّاب متحرّرين من قيود «الذكاء الجماهيريّ»، وسيتواصلون حصريّاً فيما بينهم. وقد رأى ي غاسّيت أنّ للفنّ الحديث وظيفة جوهريّة، هي أن يقسم الجمهور طبقتين: أولئك الذين يستطيعون أن يفهموا، وأولئك الذين لا يستطيعون. فالفنّ الحديث عنده ليس «غير شعبيّ» فحسب، بل هو «ضدّ شعبيّ»، متنبّئاً بأنّ زمناً سيأتي يتعرّف فيه المجتمع إلى نفسه بوصفه «سِلْكين أو مرتبتين: المشاهير والمبتذلين». أمّا الوسيلة التي من خلالها يُغضب الفنُّ الحديثُ الجماهيرَ ويعاديها، فهي نزع الأنسنة. ذاك أنّ الجماهير تبحث عن المصلحة الإنسانيّة في الفنّ، كالعاطفة والألم في الشخص الذي يقف وراء الشاعر، لكنّهم لا يريدون «الجماليّ المحض». وكعنصر من عناصر الارتداد عن القيم الجماهيريّة، أوجد المثقّفون هؤلاء نظريّة الطليعة، التي بموجبها ستكون الجماهير على خطأ دائم في الفنّ والأدب، وناهضوا الميول التقدّميّة لكلّ إصلاح تعليميّ ديمقراطيّ.

هكذا غدا إنكار إنسانيّة الجماهير مشروعاً لغويّاً مهمّاً بين المثقّفين. ففي ١٩٢٨ أخبر الكاتب المسرحيّ والروائيّ الأميركيّ وليم إنج قرّاء «إيفننغ ستاندارد» أنّ الرجل الديمقراطيّ هو نوع من القرود، وكانت لفرجينيا وولف وإزرا باوند مساهماتها في هذه النعوت، فشاع تشبيه الجموع بالحشرات والطفيليّات والبكتيريا والأمراض المعدية، وهي الأوصاف التي تشبه ما استخدمه هتلر ومحازبوه في ما خصّ اليهود. ولم يخلُ هذا الاتّجاه من لحظة رومنطيقيّة نافرة مشوبة بالعلمويّة، كالتي عبّر عنها الفرنسيّ غوستاف لوبون، كبير هجّائي «الحشد» والجماهير، في جولاته العربيّة والهنديّة، والذي كان أوّل فرنسيّ يزور نيبال، مصحوباً بحمار وآلتين يقيس بهما جماجم أفراد النخبة والجماعات الإثنيّة في ذاك البلد. أمّا دي إتش لورنس فبعدما راهن بالتتالي على الإيطاليّين فالهنود فالأستراليّين فسكّان جزر بحر الجنوب فهنود المكسيك، فإنّه، بالحدّة نفسها، يئس منهم لدى اكتشافه أنّهم جميعاً «متأمركون».

ولورنس، ومثله الروائيّ والكاتب البريطانيّ إدوارد فورستر، كانا، في بحثهما عن جماهير لم تمسسها الحضارة الصناعيّة الحديثة، يعبّران عن عبادة للفلّاحين شاعت حينذاك بين المثقّفين. فالفلّاحون، بوصفهم يمثّلون الحياة البسيطة والصحّيّة والعضويّة، كسبوا قلوب أعداد ضخمة من المثقّفين، بمن فيهم الفابيّون الأوائل. وجدير بالذكر أنّ نيتشه أيضاً كان قد زكّى هذه الرَعويّة المُتخيّلة، مختاراً في «هكذا تكلّم زرادشت» فلّاحه المثاليّ ليكون «النمط الأنبل».

وكانت الرومنطيقيّة هذه، ولا سيّما في إنكلترا الأكثر صناعيّة، تتغذّى على انتشار الضواحي حول المراكز السكنيّة الكبرى مصحوباً بتطوّر المواصلات كالقطارات الكهربائيّة وبخفض أسعار تذاكر القطارات، ما سهّل انتقال العمّال، كما مهّد لتوسّع عمرانيّ رأى فيه أولئك المثقّفون نكبة تفاقمها قذارة أحياء الفقراء، خصوصاً في ظلّ تسارع الوجهة الكارثيّة هذه، إذ خلال عقدين أو ثلاثة فُقدت نهائيّاً حقول وغابات عريقة في قِدَمها. أمّا الكتّاب الإنكليز الذين ولدوا في العقود الأخيرة من القرن التاسع عشر وعاينوا كارثة إيكولوجيّة لم يعرفها أيّ جيل سابق، فهاجر بعضهم إلى الخارج، مفضّلين أمكنة بعيدة في آسيا وأفريقيا، كحال إيفلين واف وغراهام غرين وروبرت بايرون (وهو غير لورد بايرون)، وبدا واضحاً في رسائل الأخير أنّ أحد الحوافز الأساسيّة وراء رحلاته كان الهرب من بشاعة إنكلترا الحديثة.

واتّخذت الرومنطيقيّة شكلاً آخر. فقد كان جزءاً من النظريّة الجماليّة لدى تي إس إليوت أنّ أعمال الفنّ الحقيقيّ تتجاوز الزمن، على عكس الثقافة التجاريّة العابرة. وهو رأي قابل للدفاع عنه لولا اندماجه باعتقاد آخر، مفاده أنّ الفنّ مقدّس وأنّه «دين». وكان للتصوّر القائل إنّ الفنّانين والمثقّفين أرفع وأهمّ من الهموم الإنسانيّة أن جذب إزرا باوند الذي أعلن لاحقاً أنّ موسوليني هو، عنده، الفنّان – الديكتاتور الأمثل. ولمّا كانت النيتشويّة حاضرة، على نحو أو آخر، في هذه التصوّرات، بقي أنّ نيتشه، عند كاراي، أجاز طريقة في الشعور اعتمدت المجاز والفانتازيّات والإحالات الصُوَريّة. فهناك طبيعة مُتخيّلَة من الغابات وقمم الجبال، ومثقّف يسير وحده في الهواء الطلق والبارد، وزرادشت جوّالٌ ومتسلّقٌ جبال يكره المدن والأمكنة التي يعيش فيها الرعاع حياتهم العاديّة: «فلنعش فوقهم مثل ريح قويّة»، «فلنعش جيراناً للنسور وجيراناً للثلج وجيراناً للشمس...». وهذه اللغة إنّما استعيرت من الشعر الرومنطيقيّ، لكنّ نيتشه، عابدَ الفوارق والمراتبيّات، أعطاها اندفاعة جديدة في مناهضة الديمقراطيّة.

ليبراليّون وديمقراطيّون؟

لقد سلك الحداثيّون العرب، بالمعنى الذي انتقده العظم، طريق الالتحاق بأفكار غربيّة عديدة، من الفاشيّة إلى اللينينيّة، ومن السورياليّة إلى الوجوديّة، باستثناء الديمقراطيّة، والديمقراطيّة الليبراليّة خصوصاً. يصحّ هذا في السياسة والعقائد السياسيّة كما في الأدب والشعر. ومن السهل هنا القول إنّ ما مهّد لهذا التأثّر هو تبرئة الفاشيّة واللينينيّة والسورياليّة والوجوديّة، ولاحقاً ما بعد الحداثيّة، من الاستعمار. لكنْ إذا ذهبنا أبعد، وجدنا أنّ الأفكار المذكورة تتيح مكاناً أوسع لـ«خصوصيّاتنا» لا تتيحها كونيّة الفكرة الديمقراطيّة. فالفاشيّة واللينينيّة توفّران تماثلات وذرائع للكثير من النتاج الفكريّ السياسيّ المتعلّق بالقوميّة أو بالتحرّر من الاستعمار أو بـ«تطهير» المجتمع المعنيّ من «أدران» عميلة أو طبقيّة أو غير ذلك. أمّا الأفكار الأكثر ثقافيّة، كالسورياليّة والوجوديّة، فتتيح للمثقّف العربيّ أن يستغرق في عالم داخليّ منفصل عن التفاعل مع «الآخر»، معوّضةً بالنرجسيّة و«العملقة» ما يعانيه الاجتماع المشرقيّ، والعربيّ عموماً، من انسحاق ودونيّة.

فوق هذا فإنّ ما اصطُلح على تسميته ليبراليّة عربيّة، أو أصولاً تأسيسيّة لها، لم يبرأ من قياس التقدّم بالقوّة والتنظيم والنهوض العسكريّ، ولو أحياناً على حساب الحفول بالقوانين والحياة

الدستوريّة. وهذا ما نلقاه واضحاً صريحاً عند الكتّاب المسيحيّين الذين نُظر بسذاجة إلى أقلّيّتهم وتفاعلهم مع أفكار الغرب بوصفهما سبباً كافياً لإدراجهم في خانة التقدّم. فالكاتب المصريّ سلامة موسى، الذي اعتُبر واحداً من أصول الأفكار اليساريّة العربيّة، رأى إلى التقدّم من ثقب الداروينيّة الاجتماعيّة فبدأ معجباً بالسوبرمان الذي يرتقي إليه الإنسان، بحسب إدراك فجّ لنظريّة التطوّر، بحيث إنّ «الرقيّ الذي نجده في كفايات الحيوان إنّما يقوم بقتل الضعيف أوّلاً بأوّل، فلا يبقى غير الأقوى الذي ينسل نسلاً على غراره»، مطالباً بقصر الزواج على «الفئات السليمة في الأمّة»، وداعياً الى التعقيم[٤٧]. وكان اللبنانيّ والقوميّ العربيّ المبكر فيليكس فارس أوّل من أثارت حماسته، عام ١٩٣٧، ترجمة «هكذا تكلّم زرادشت». ويروي الأديب مارون عبّود أنّ فرح أنطون، وهو أيضاً من أصول الفكر اليساريّ المحلّيّ، كان «من أوائل المفكّرين العرب الذين قرأوا نيتشه وكتب عنه مقالة في مجلّته الشهيرة «الجامعة» عام ١٩٠٤، وسعى لاحقاً إلى ترجمة كتابه «زرادشت» ترجمة كاملة ولم يتمكّن من إنجازها»[٤٨].

ولئن عُدّ الكاتب والمترجم المصريّ عبد الرحمن بدوي شهادة متورّمة على لون نازيّ من الحداثيّة العربيّة[٤٩]، فمثل تلك الألوان نقع عليها مبعثرةً عند بعض أبرز المثقّفين المصريّين والعرب، قبل تحوّلهم إلى الإسلام وبعده.

فمحمّد حسين هيكل، وهو تلميذ أحمد لطفي السيّد، والذي يُعدّ من روّاد الفكر الديموقراطيّ والليبراليّ العربيّ، أبدى في برلين، عام ١٩٢٨، أي قبل وصول النازيّين إلى السلطة بسنوات خمس، اعتداده بـ«الروح الألمانيّة، روح النظام والجدّيّة». ولئن رآها كذلك ممثّلةً في الكنيسة، لاحظ أنّ «الروح الدينيّة» هناك تخضع للروح الجنديّة»[٥٠]. لكنّ هذا، من ناحية أخرى، لم يمنعه، وفي الموضع نفسه، من إبداء إعجاب عابر وسطحيّ بالديموقراطيّة[٥١]، منجذباً، في ما خصّ الفاشيّة والديموقراطيّة سواء بسواء، الى ما رآه جديداً وباهراً من غير تمييز فيه، أتعلّق الأمر بـ«النظام» أم بـ«الحرّيّة». والأدعى إلى العجب حيال انعدام التماسك هذا أنّ هيكل كتب في آذار ١٩٣٦، وكان يومها زعيم «الأحرار الدستوريّين»، مقالاً عنونَه «أثر السياسة في أخلاق المجتمع»، قال فيه إنّه منذ صعود موسوليني «بدأت إيطاليا تتّجه في حياتها كلّها اتّجاهاً جديداً، وبدأ زعيمها موسوليني يضع لها مُثُلاً عليا ويغرس في نفوس أبنائها آمالاً لم تكن معروفة عندهم من قبل. بذلك بدأ الشعب الإيطاليّ يحسّ لنفسه بمكانة في العالم غير المكانة المتواضعة

التي كانت له قبل الحرب الكبرى وبعدها». وهكذا تهيّأت لإيطاليا، في عرف الكاتب المصريّ، «أسباب السؤدد». أما «مَثَل ألمانيا» فـ«ليس أقلّ إثارة للملاحظة من مَثَل إيطاليا. فهذه الأمّة التي خرجت مهزومة من الحرب الكبرى والتي أملى الحلفاء عليها في معاهدة فرساي ما أملوا، قد استطاعت أن تستردّ قوّتها وكرامتها ومكانتها الدوليّة في خمس عشرة سنة منذ انتهاء الحرب. هذا بينما بقيت دول غيرها محطّمة». ولئن رأى التلازم بين الأخلاق والسياسة وراء ما حصل في البلدين، استطاع أن يضرب مثَلاً آخر لا يقلّ غرابة على هذا التلازم هو بريطانيا، إذ دلّ تصدّيها لإيطاليا في الحبشة عن «متانة خلقيّة وجَلَد قويّ»[52]. هكذا وبخليط الأفكار المتنافرة هذه، دلّنا هيكل على انسحاره بالقوّة والتحديث الأداتيّ والتنظيميّ كائناً ما كان مصدره، لا بالحداثة الإنسانيّة والدستوريّة، على رغم وجود مواقف وآراء له تحمل على افتراض العكس. أمّا عبّاس محمود العقّاد الذي وُصف في بداياته بالليبراليّ المناضل ضدّ الفاشيّة، فأضحى لاحقاً من اللاساميّين العتاة. لكنّ ما يُلاحظ في «ديموقراطيّة» العقّاد أنّها كانت، في جانب منها، دفاعاً عن أسطوريّة الفرد و«عبقريّة» العبقريّ. أمّا في عدائه للأنظمة التوتاليتاريّة، فكان يصدر عن إيمان دينيّ يرى في تلك الأنظمة ونظريّاتها ما ينافس الإيمان ويتهدّده. وفي خليط كهذا لم يبرأ موقفه من تعابير عنصريّة حيال الألمان بدون استثناء[53].

والواقع أن الشعراء، خصوصاً منهم الحداثيّين بمعنى أو آخر، عبّروا عن الميل هذا بشيء من الإسراف، على ما هو دأب الشعر غالباً. فبدر شاكر السيّاب مثلاً، وهو أحد ألمع شعراء العربيّة في القرن العشرين، كتب، في بداياته الشعريّة عام ١٩٤٢، ولم يكن شيوعيّاً بعد، قصيدة عنوانها «شهداء الحريّة» يرثي فيها ضبّاط «المربّع الذهبيّ»، لكنّه يمتدح هتلر أيضاً بقوله:

«أراقَ ربيبُ الإنكليز [أي عبد الإله] دماءهم/ ولكنّ في برلين ليثاً يراقبه»[54]. وفي ١٩٥٦، أي في حقبة ما بعد شيوعيّته، حاضر متخوّفاً على القوّة والمنعة، مهاجماً «الأدب المنحلّ» الذي «هو ضارّ لأنّه ينشر اليأس والانهزاميّة بين العرب، أو الفساد الأخلاقيّ والانحلاليّة». وفي العام نفسه، واحتفالاً بحرب بور سعيد، مدح جمال عبد الناصر

«هذا الذي حدّثتنا عنه أنفسنا   في كل دهياءَ نبلوها وننتظرُ

يا أمّةً تصنع الأقدار من دمها   لا تيأسي إن عبد الناصر القدر»[55].

وكما انضوى شعراء آخرون للحداثة في الحزب السوريّ القوميّ الاجتماعيّ وردّدوا عناوين المحفوظات الفاشيّة واللاساميّة لأنطون سعادة، وحوّلوها قصائد[٥٦]، لم تتردّد نازك الملائكة، الشاعرة العراقيّة الحداثيّة ولكنِ العروبيّة الهوى، في اعتبار أنّ الملابس القصيرة ابتكار يهوديّ، والأناقة بضاعة رأسماليّة من الغرب، داعيةً «الحكومات الاشتراكيّة الثوريّة التي قامت في بلادنا إلى القضاء على هذه البدعة»[٥٧]. وأبعد منها ما ذهبت إليه الكاتبة النسويّة اللبنانيّة المبكرة ليلى البعلبكي التي عُرفت بعمليها الأدبيّين «أنا أحيا» و«سفينة حنان إلى القمر»، وهما أثارا في حينه لغطاً وجدلاً كثيرين، ومُنع ثانيهما، أوائل السبعينيّات، لـ «تعارُضه» مع «الأخلاق العامّة». ففي «أنا أحيا» الذي صدر للمرّة الأولى أواخر الخمسينيّات، وفي معرض المقارنة بين انسحاقها كامرأة عربيّة وبين امرأة يهوديّة حامل، قضت بأن «هذه اليهوديّة تحمل عدواً سفاحاً، وأحمل أنا في رأسي مآسي انعزال شعب، وجهله وفترة تمرّده. تعدّ هي مستقبل أمّة منبوذة، وأعدّ أنا في رأسي أوهام لقاء. تفرغ هي في دمها كلّ يوم قطرة دم فاسد في عروق كافر بالإنسانيّة، وتمرّ أيامي أنا رتيبة موجعة عقيمة»[٥٨]، فكأنّ حداثة الكاتبة وحداثيّتها ليستا موجّهتين فحسب ضدّ اليهود بالمعنى البيولوجيّ للكلمة، بل هما مستعدّتان، كذلك، للتنديد بالطفولة متى ارتبطت باليهود.

لكنْ لما كانت القوّة موضوعاً للأمْثَلَة، صار مفهوماً أن تغدو الهزيمة، وهي الضعف ساطعاً ومُتوّجاً، سبباً للموت. فإن أتى الموتُ «الأمّةَ» ولم يأتنا، طلبناه انتحاراً كيما ننسجم مع انسحاق الأمّة ونواكبه. هكذا يجري إلصاق ميلودراما القوّة والضعف الجماعيّين على تجربة شخصيّة كانتحار الشاعر اللبنانيّ خليل حاوي الذي «شاع» أنّه انتحر بسبب الاجتياح الاسرائيليّ لبيروت عام ١٩٨٢. وكان المسرحيّ السوريّ الراحل سعد الله ونّوس، حين روى محطّات من سيرته، ذكر أنّه فكّر جدّيّاً في الانتحار بسبب حرب حزيران ١٩٦٧، وقدّر أن إصابته بالسرطان حصلت إبّان حرب الخليج[٥٩]. وحتّى الكاتب السوريّ ياسين الحافظ، برصانته المعروفة، راودته، مع هزيمة حزيران، «بين حين وآخر» فكرة الانتحار[٦٠]. وهي عيّنات تمثيليّة تزخر بمعانٍ وافرة قابلة للتأويل، إلّا أنّها لا تقبل إطلاقاً الاعتداد بسند تسند المطالبةُ الديموقراطيّةُ والتفتّح الفرديّ ظهرهما إليه. ذاك أنّ عشق القوّة كان، عند القدامى وعند المحدثين، أقوى من عشق الحرّيّة.

مصادر أدونيس

مع أدونيس، وفد الشعر على الأفكار السياسيّة والاجتماعيّة وفادة قويّة، ولا سيّما أنّ أدونيس، فضلاً عن شعره المثقل بدلالات ذهنيّة قابلة للتأويل الأيديولوجيّ، وعن شاعريّته واجتهاده كتابةً وتأليفاً، صاحبُ آراء في الشعر والتراث والسياسة والثورة، وقد سبق له أن انتمى شابّاً إلى الحزب السوريّ القوميّ واحتفظ بولاء ما لزعيمه. ومن دون تضمين النقد، أكان لأدونيس أو السيّاب أو إليوت وباوند وسواهما، ما يطاول بالضرورة شعرهم وشاعريّتهم، فإنّ ما يعنينا هنا يقع خارج الشعر والشاعريّة تماماً ليطاول ما هو فكريّ وإيديولوجيّ بحت، بحيث تغدو الإحالة على شعر الشاعر والتوقّف عنده مرهونة أساساً بهذه الحدود.

وكما أُشير قبلاً، كان العظم قد أشار إلى أنّ «المعلّم الأوّل [لأدونيس] ومصدر الوحي الأصليّ (...) هو مارتن هايدغر». لذلك نجد، كما يضيف، «أنّ لاهوت الإبداع الذي يشرحه أدونيس في «بيان الحداثة» لا يختلف بشيء جوهريّ عن لاهوت وجود الموجودات هذا، والذي لا يقترب منه أدونيس إلّا بلغة لاهوتيّة معدّلة قليلاً لكنّها صريحة وواضحة». وفي التمثيل على ذلك، فإنّ «العبارات التي يتناول بها أدونيس «الشرق» مثل: الباطن، المكبوت، المحجوب، المخبوء، الصمت، الوحي، هي ذاتها العبارات التي يحيلنا عبرها هايدغر إلى وجود الموجودات. أمّا العبارات التي يصف بها أدونيس «الغرب» مثل: الظاهر، المكشوف، التقدّم، المنهج، المادّة، النسق، فهي ذاتها العبارات التي يصف بها هايدغر الموجودات بعد أن ينتزعها الفكر الغربيّ، اللاحق على مرحلة الكشف اليونانيّ الأوّل، عن وجودها الأصليّ وقد أخذ يتلهّى بها بدلاً من الاهتمام بأصلها الروحيّ»[٦١]. فممّا يقوله أدونيس مثلاً في معرض المقارنة: «لنلاحظ أخيراً أنّ الغرب، اليوم، هو تقنيّة/ تقدّم- أي بقاء في حدود الظاهر، وأنّ الشرق هو هذا الهاجس الذي لا يرى الظاهر إلّا عتبة للباطن- الباطن الذي هو موطن الحقيقة، أي موطن الإنسان»[٦٢]. ومع أنّ أدونيس، في مواضع أخرى، يرفض ثنائيّة شرق - غرب، فإنّه يلاقي الإسلاميّين في منتصف الطريق في إقرارهم للغرب بالتقدّم التقنيّ دون التقدّم الروحيّ والفكريّ. وهذا علماً بأنّه، هو الذي يقلّ عنهم تماسكاً، يفوقهم راديكاليّةً في رفض الغرب إذ يكره تقنيّته تلك، فضلاً عن تنسيبه الحداثة الفكريّة والروحيّة، أو معظمها، إلى الشرق. ومثل هذا «اللعب الروحيّ»، وفق

تعبير لهنه أرنت، الذي ينبع جزئيّاً من أوهام العظمة وجزئيّاً من اليأس، قد لا يجد حاملاً له وناطقاً بلسانه كما يجدهما في الشعر وفي الصوفيّة.

والحال أنّه منذ أواخر الخمسينيّات سعى شعراء الحداثة المشرقيّون لأن يكلّفوا الشعر هذه المهامّ التي تتعدّاه. فالشاعر اللبنانيّ يوسف الخال حين أصدر مجلّة «شعر» في ١٩٥٧، وكان أدونيس رمزها الثاني، كان همّه شعريّاً بحتاً، كما لو أنّ ذلك امتداد لتجربة أُحبطت في الحزب السوريّ القوميّ الذي سبق أن انتمى إليه[٦٣]. أمّا حين يرثي ويمتدح زميلاً له هو توفيق صايغ، فيرى أنّه كان «ينشد الموت وطناً له»[٦٤]. وإذ رأى بعض النقّاد أنّ مجموعته «البئر المهجورة» متأثّرة بـ«الأرض اليباب» الشهيرة لتي إس إليوت، فقد عُرف في سنواته الأخيرة باتّجاه سياسيّ مسيحيّ صوفيّ متشدّد.

لكنْ مع أدونيس تحديداً، تقدّم المشروع نحو فكرة بناء العالم من حول الشعر وبناءً على تصوّر شعريّ ينبثق انبثاقاً أو ينفجر انفجاراً. فهو يرى مثلاً، في «بيان من أجل ٥ حزيران ١٩٦٧»، أنّ «إعادة النظر هي، جوهريّاً، الشعر». لكنّه يمطرنا بأسئلة من نوع: «أتساءل أين أنا موجود وكيف؟ أين مجال تأثيري وفعلي وأيّة سلطة لي، وما القيم التي أنشأتها؟ الحرّيّة؟ العدالة؟ المساواة؟ المحبّة؟ البحث؟ التساؤل؟ هل أنا إنسان كان، لا إنسان يكون؟ إنسان اكتمل منذ ولادته؟»، ويُختَم البيان بهذا الحكم: «ليس شاعراً، إذاً، من لا يكون تغيير العالم في أساس حدسه الشعريّ (...) لنعلن تغيير الإنسان العربيّ، ولنعلن الشعر»، ليضيف في الهامش «الشعر بالمعنى الواسع، كلّ رؤيا خلاّقة»[٦٥]. وفي «بيان الحداثة»[٦٦]، المكتوب في ١٩٧٩، يتّضح تمام الوضوح أنّ أدونيس يتناول الشعر وما يعني الشعر حصراً، لكنّ هذا لم يردعه، بناءً عليه، عن استنتاجات عامّة وعريضة تاريخيّة وسياسيّة ومن كلّ نوع. فما يصحّ في الشعر يصحّ في العالم والتاريخ، إن لم نقل إنّ العالم والتاريخ اشتقاقان شعريّان. وأغلب الظنّ أنّ شعريّة الشاعر، حتّى لو كان في موهبة إليوت وباوند، بل خصوصاً حين يكون في هذه الموهبة، ليست إجازة له كي يُصدر مواقف سياسيّة وفكريّة، وربّما كان الأصحّ القول إنّها سبب لحذره حيال السياسة والأفكار، إلّا إذا اعتمدنا تسمين الشاعر بسيامته نبيّاً.

أمّا الصوفيّة، من الجهة الأخرى، فتتكامل مع تلك التوجّهات، وبالأحرى مع العنصر

الرومنطيقيّ فيها. فالصوفيّة هذه تؤدّي نوعاً من رَمَنْطقة الكون، بل رَمَنْطقة الله بوصفه حبيباً ومحبوباً، عاشقاً ومعشوقاً. لكنْ إلى هذا الوصف التعميميّ، حدّد أدونيس غايته بـ «التوكيد على أنّ في الوجود جانباً باطناً، لا مرئيّاً، مجهولاً، وأنّ معرفته لا تتمّ بالطرق المنطقيّة – العقلانيّة، وأنّ الإنسان دونه، دون محاولة الوصول إليه، كائن ناقص الوجود والمعرفة، وأنّ الطرق إليه خاصّة وشخصيّة، وأنّنا نجد، استناداً إلى ذلك، قرابات وتآلفات بين جميع الاتّجاهات التي تحاول أن تستشرف هذا الغيب». ورغم فوارق القرون والإيديولوجيّات والظروف السياسيّة والاقتصاديّة، يبقى أنّ كلّاً من الصوفيّة والسورياليّة سلكت، لديه، «الطريق المعرفيّ نفسه، لكنْ بأسماء مختلفة، ومن أجل غايات مختلفة، فالمنهج واحد...»[٦٧].

وتتكرّر في كتابه «الصوفيّة والسورياليّة» موضوعته الأثيرة في إدانة «الهيمنة العقلانيّة – التقنيّة» للغرب والتي يضعها في مقابل «عالم آخر يتّصل بالجوانب الخفيّة في العالم، وبخاصّة تلك التي تُفلت من كلّ محاولة للتحديد العقلانيّ»[٦٨]، وهذه «الجوانب الخفيّة» المتوافرة في الغرب هي المقبولة فيه لأنّها ما يهتمّ بمحاورة الآخر العربيّ والانفتاح عليه. فكأنّ المنطقة العربيّة تعاني فائضاً في «العقلانيّة – التقنيّة» مقابل نقص في محاورة مَن يشبهوننا في الغرب، وكأنّ المطلوب فعليّاً تكثير ذاتنا ذات «الجوانب الخفيّة» في العالم على حساب الذوات الأخرى المتأثّرة بـ«العقلانيّة – التقنيّة».

ضدّ «الجماهير»

بيد أنّ الانخراط السياسيّ – الشعريّ لشعراء نخبويّين، أغلبهم أبناء أقلّيّات دينيّة ومذهبيّة، وأعضاء في الحزب السوريّ القوميّ، لم يكن بعيداً عن مناخ ولادة «الجماهير» المدينيّة بعد الحرب العالميّة الثانية، التي طغت عليها العواطف الناصريّة حينذاك. هكذا جاء الردّ الشعريّ أشدّ رجعيّة وتزمّتاً وأسطوريّةً، وأقلّ ديمقراطيّة، إلّا أنّه أكثر حداثيّة بمعنى *modernism* الذي يفاقم التعالي على «الجماهير» ويبرّره. وفي ظلّ ضمور القوميّة السوريّة، إبّان وحدة مصر وسورية (١٩٥٨–٦١) ثمّ الانقلاب القوميّ السوريّ في لبنان (١٩٦١)، والارتباط الحصريّ لتعبير «قوميّة» بالعروبة الناصريّة، باتت «الإنسانيّة» و«الإنسان» الأداة التي يساجل بها أدونيس وشعراء مجلّة «شعر» الاتّجاهَ القوميّ العربيّ المتحالف بقدر من التوتّر مع الماركسيّين. وهذا

ما ظهر واضحاً في المعركة الثقافيّة التي نشبت إبّان ١٩٦٠-٦١ مع مجلّة «الآداب» البيروتيّة القوميّة – اليساريّة، المتأثّرة بوجوديّة سارتر وبفكرة «الالتزام»، والتي نقلت إلى العربيّة أدباً يغاير الأدب الذي كانت تنقله «شعر»، تتصدّره الأعمال التي كتبها بعض الرموز المناهضة للفاشيّة (لوركا، مورافيا، مالرو...) ممزوجةً بـ«الأصالة» و«العروبة» وما كان الكاتب الشيوعيّ اللبنانيّ حسين مروّة يسمّيه «ثقافة الشعب»[٦٩].

ولم تخلُ هذه الوجهة من ترجمة سياسيّة في زمن الحرب الباردة بما تضمّنته من صراع ثقافيّ وإعلاميّ. فقد شارك شعراء «شعر» في مؤتمر روما عام ١٩٦١ الذي عقده «مؤتمر الحرّيّة الثقافيّة» (*Congress for Cultural Freedom*) الذي تبيّن لاحقاً أنّه مموّل من وكالة المخابرات المركزيّة الأميركيّة، وكانت للخال وأدونيس والسيّاب مداخلاتهم فيه[٧٠]. وفي المقابل، كانت المؤتمرات السوفياتيّة التي يعقدها «الكتّاب الأفرو آسيويّون» وسواهم من التنظيمات المموّلة من موسكو تستضيف خصومهم في «الآداب» وخارجها.

على أنّ الرومنطيقيّين عموماً، وهو متوقّعٌ دوماً، أبدوا احترامهم لتلك العناصر «الشعريّة» التي تظهر في الطبيعة، لا في الاجتماع، وتظهر كنتاج للصدفة والبغتة واللامتوقّع، وليس ضمن سياق من نظام عقلانيّ قابل للفهم والتأويل. وبالمعنى ذاته، يحتلّ الشعر موقعه بوصفه قادراً على تحريك النفوس «الراقية» و«العميقة»، ضدّاً على اللغة بوصفها في متناول الجميع، أو، في أحسن أحوالها، أداة إقناع حياديّة يتساوى الكلّ أمام منطقها إنتاجاً واستهلاكاً. وكثيراً ما نقع في نصوص أدونيس، الشعريّة كما النثريّة، على «الضربة» و«الفجاءة» و«الانخطاف» و«زمن الانهيارات» و«العصف الجميل» و«التفجير» و«التلغيم»[٧١]، ممّا يحيل إلى «الرؤى» والرؤيويّة، حيث «يقف العقل حائراً» وفق تعبير شائع. فهناك بالتالي حالة دائمة، قياميّة أو جيولوجيّة، تمتنع عن التشكّل والاستقرار على هيئة وشكل، دون أن تتخلّى عن ثوابت معتقديّة ترفعها إلى سويّة المقدّس[٧٢].

ومنذ بدايات أدونيس الشعرية في «قصائد أولى» (١٩٤٧-٥٥)، كانت نبرته الرومنطيقية حادّة كما تتبدّى خصوصاً في قصيدته «قالت الأرض»[٧٣]. لكنّ هذا استمرّ معه على هيئة آراء قاطعة وعاصفة يحملها النثر كما يحملها الشعر، كقوله: «ليس السلام تنازلاً وحسب. إنّه، كذلك، خيانة

لوجودك. وهو، كذلك، خيانة للإنسان كإنسان في أعمق ما يعبّر عنه: الحرّيّة والعدالة»[٧٤]. أو «لهذا تعشق الجماهير العربيّة الشهادة وأعمالها، ولهذا نفسه يجنّ العدوّ هلعاً من الشهادة وأعمالها. فهو يعرف أنّ هذه الأعمال التي تجيء من القاعدة، هي التي تفتح الأفق أمام الجماهير العربيّة، وأنّ لمثل هذا الأفق تتطلّع الجماهير»[٧٥]. وتلك الحالة القياميّة أو الجيولوجيّة، التي تردّنا إلى أصل طبيعيّ أوّل ولو شرّعَنا ذلك على الفناء، إنّما تذهب في صوفيّة «الأرض» و«الطبيعة» و«التراب» إلى حدّ وضعها في موقع الذات والموضوع معاً. فما بدأ مع أدونيس الشابّ، السوريّ القوميّ، الذي عُرف أوّل ما عُرف بقصيدته «قالت الأرض»، شكّل زاداً رومنطيقيّاً لم يفارقه بتاتاً. هكذا نقرأ مثلاً في «فاتحة لنهايات القرن»: «أيّتها الأرض الطيّبة، ها هي الثورة فيك تتأسّس كالماء والشجر والعشب... كلّ لحظة في أيّامك تتزوّج بركاناً، وتكتب العواصف، ويقرأ الفضاء: الموت على أرضك ولادة جديدة – ونحن الأمواج تتلاحق، لا تنتهي»[٧٦]. لكنْ، بعد انقضاء عقود، ومع جائحة كورونا في ٢٠٢٠، نراه يعود إلى المناشدة ذاتها: «أيّتها الطبيعة-الأمّ-الأرض، لمن نتوجّه، وكيف؟ (...) قولي لنا، أيّتها الطبيعة-الأرض-الأمّ...» ليتوصّل، من ذلك، إلى استنتاجات تطاول طبيعة الإنسان وعلاقات الاجتماع[٧٧].

مثل هذا التعويل على الأرض – الطبيعة قد يرفد تصوّر «الحداثة» أدبيّاً بوصفها *Modernism*، لكنّه لا يرتبط إلّا ضدّيّاً بالحداثة كـ*Modernity* مفادها انتصار الإنسان على الطبيعة والأرض. وهنا يقترح علينا أدونيس معاني للحداثة لا تقرّها ألفباء العلوم السياسيّة والاجتماعيّة، فضلاً عن مدرسيّات التاريخ. فهو، مثلاً، في إصراره المتكرّر على تصغير الدور الغربيّ في الحداثة، يردّها إلى حضارات شرقيّة بائدة شكّلت «ينابيع» للحداثة الغربيّة، وإذ يقارب الشعر العربيّ حصراً، يؤرّخ لما يراه حداثة عربيّة أو إسلاميّة نشأت مع الدولة الأمويّة، فضلاً عن اعتبار الصوفيّة أحد مصادرها الثابتة[٧٨]. هكذا يغيب عن تعريفه دور التنوير ثمّ الدمقرطة، ممّا شهدته أوروبا وحدها، ليطغى تاريخ مُتخيّل أقدم كثيراً من زمن الحداثة، بل مضادّ له بوصفه زمن التنوير والدمقرطة. وهو «تاريخ» ليس مداره التاريخ بل أفراد أفذاذ يغيّرون التاريخ، من غير أن يكون لهم تاريخ، أو أنّهم بالأحرى أفراد شِعريّون، أنجبتهم صناعة الشعر لهم على هيئة «أبطال»، وخصوصاً «أنبياء». فقد أسبغ أدونيس، مثلاً لا حصراً، على جبران خليل جبران و«نبويّته» تثميناً بالغاً كرائد حداثيّ[٧٩]، وظلّت «النبويّة» ونبويّة الشاعر خصوصاً محوريّتين في تصوّره، كما تدلّ،

بين أمور أخرى، عناوين كتبه: فاتحة لنهايات القرن - بيانات لأجل ثقافة عربيّة جديدة، الكتاب، الثابت والمتحوّل، مفرد بصيغة الجمع...

الجديد؟

لكنْ إذا كان الجديد والمتحوّل هو ما ينبثق من الانفجار الرؤيويّ، فهذا الجديد، في القاموس الأدونيسيّ، يلغي أسباب جِدّته وممثّليها والصراعات بين هؤلاء الممثّلين، تماماً كما تقف ثنائيّة الجديد/ الخارج (ومن أفعاله «الابتكار والاكتشاف») مقابل التراث/ الداخل/ السلف/ الثابت، كواحد من شعارات كثيرة، جامدة ومجرّدة، هي الأخرى، من التاريخ. هكذا يغدو القبض على المعنى المحدّد شبيهاً بالقبض على الهواء، حيث الحرّيّة، مثلاً، «ابتكار: لا يبتكرها القانون ولا المجتمع ولا العالم، يبتكرها كلّ إنسان، بنفسه، بحضوره، بحياته، بموته»، فيما العالم «سجن، ومهمّة الفنّان الأولى أن يقوّض جدرانه»[٨٠]. وإذ يميل ناحية التاريخ، فلكي يُجهز على كلّ معقوليّة تاريخيّة، إذ «منذ حوالى تسعة قرون يحاول الغرب أن يدخل الأرض العربيّة في ليل طويل لا ينجلي (...) ومنذ أكثر من اثني عشر قرناً، تحاول الأرض العربيّة، على العكس، أن تضيء ليل الغرب، بل إنّها تحاول ذلك منذ ميلاد المسيح»[٨١]. وبما يلاقي أفكار نقد الاستشراق التي درّجها لاحقاً إدوارد سعيد، وهو ما سنتناوله في الفصل التالي، اقترح علينا أدونيس أنّنا لا نستطيع أن ندرس الحداثة العربيّة إلّا من ضمن نطاق الفكر العربيّ ومن داخل فرضيّاته واستخدام أدواته المعرفيّة، فيما دراستها من داخل إطار غربيّ يزيّفها ويبتعد بالنقاش عن المواضيع الفعليّة[٨٢]. أي إنّنا، والحال هذه، نقيس بلا قياس وبلا تجربة تاريخيّة ولد فيها القياس هذا.

هذه التوجّهات «الجديدة»، التفجيريّة والتلغيميّة، التي تستهوي سنوات المراهقة بوصفها تغييراً شاملاً، لم تبارح أدونيس في أيٍّ من أطواره التي يجوز الجدل في أنّها طور واحد. فكما حيال الأرض-الطبيعة-التراب، كان موقفه من زعيم الحزب القوميّ أنطون سعادة، حيث مكث الاثنان «ثابتين» في وعي يتباهى بـ«التحوّل». ففي ١٩٦٨، رأى دفاعاً عن زعيم الحزب القوميّ أنّه «لم يُدرس، بل لم يُقرأ، بل شُوّه قبل أن يُقرأ. ولعلّ الموقف من فكره أن يكون المثل الأبرز على البنية الثقافيّة الفاشيّة السائدة»[٨٣]. لكنّه، في ٢٠١٩، وردّاً على سؤال صحافيّ،

أجاب أنّ أنطون سعادة «أعظم رجل رغم أطروحاته التي تحتاج إلى نقاش»[٨٤]. والحقّ أنّ تأثير سعادة المبكر في فهم أدونيس للحداثة الشعريّة، وللرجوع إلى الأسطورة، واستبعاد الفرديّة، وتوكيد أنّ الشاعر صاحب رؤيا، لا مجرّد حِرَفيّ كتابة، هو ما لم ينكره أدونيس مرّة[٨٥]، مساهماً في تأسيسه على هيئة قوميّة لاعقلانيّة، طالبة لثورة مستحيلة، إنّما منزّهة عن كلّ أثر للإنسانيّ وتجاربه الفعليّة والملموسة.

ما هي الثورة؟

لم تظهر «الثورة» كمفهوم يحيطه الضباب ويفتقر إلى التعريف كما كان حالها مع أدونيس[٨٦]. ففي أواخر ١٩٦٨ أصدر مجلّة «مواقف»، فجاء في التقديم الذي عرّف بالمجلّة أنّها «تفجُّر جيل اختبر ما في الحياة العربيّة من تصدّع وخلل، وقرّر أن يبحث عن جديد، وأن يكتشف ويبني من جديد (...) إنّها حقّ البحث والخلق والرفض والتجاوز (...) إنّها فعل مجابهة. تزول في هذا الفعل هالة القداسة (...) لن تكون هناك موضوعات مقدّسة لا يجوز بحثها. هذا الفعل يتخطّى كلّ تكريس، كلّ نهائيّة، كلّ سلطويّة. إنّه النقد الدائم وإعادة النظر الدائمة (...) الثقافة هنا كفاح. وحدة فكر وعمل»[٨٧]. وتصف الناقدة خالدة سعيد عالَمَ «مواقف» بالآتي: «هكذا التقى في «مواقف» المشكّكون والمتمرّدون غير المنضبطين أو غير المطمئنّين إلى عصمة إيديولوجيّاتهم. كما التقى فيها كتّاب وشعراء هاربون من عسكرة الإيديولوجيا، ومنفيّون سياسيّون، ومفكّرون مطارَدون، وشعراء متمرّدون على تاريخ الكتابة الشعريّة وتقاليدها، وحتّى كهنة متمرّدون على الكنيسة. وانجذب إليها مسرحيّون مجدّدون مقوّضون لمفهومات المسرح. وشكّلت «مواقف» ساحة لمن لديه رأي جذريّ ورأي مكبوت ومقاربة خطرة وممنوعة ومغامرة في الشعر والقصّة والمسرح والرأي وأيّ رؤيا لاختراق حقيقيّ»[٨٨]. أمّا عن «مشروع مواقف» «الحداثيّ الشامل»، فـ«تمثّل بالتحالف البدئيّ والضمنيّ بين «مواقف» والحركات الثوريّة الجذريّة، كما تمثّل بالمحاولات المتكرّرة للربط بين الرؤيا والثورة، بين الرؤيا الإبداعيّة واتّجاهات النقد الدينيّ والسياسيّ والاجتماعيّ»[٨٩]. ويرصّع التعريف عن «مواقف» مصطلحات «الاكتشاف» و«الاختراق»، وكون المجلّة تحمل «شعلةً ما أو رأياً وتمثّل هزّة أو خرقاً أو كشفاً»[٩٠].

ولا تشذّ هذه المعاني الهائجة والفضفاضة عمّا عبّرت عنه قصيدته الشهيرة «مقدّمة لتاريخ ملوك الطوائف» (١٩٧١) المفعمة بالفانتازيا الرومنطيقيّة عن التدمير الخلاّق: «جاء العصف الجميل ولم يأت الخراب الجميل (...) لن تعرف حرّيّة ما دامت الدولة موجودة»، ثمّ وبالنبويّة المعهودة إيّاها: «أنا ساعة الهتك العظيم أتت وخلخلة العقول». هكذا لاحظ وضّاح شرارة، في قراءته شعر أدونيس، وخصوصاً «أغاني مهيار الدمشقيّ»، أنّه «لا يكتب شعراً ولا يبالي بكتابة الشعر، بل إنّه يضع نصب عينيه إذاعة «فنّ شعريّ» ونشره»، واستنتج أنّ تلك المراوحة الدائمة بين «نقائض» ماهويّة كبرى ترفض «الضحك والسخرية والعالم»، إنّما تجمع شعره بـ«شعارات الحيطان في بيروت» وبـ«افتتاحيّات الصحف الثقافيّة وغير الثقافيّة» وبـ«البيانات السياسيّة والعسكريّة»، وهذا في عمومه «زبدة «الأفكار» التي تغذّي الكلام الرائج وتغذّي نقده ونقيضه»[٩١]. وهنا، وبموجب تأثّرات أكثر سياسيّة ونضاليّة، لا يعود الشعر الأدونيسيّ يندرج في تاريخ الأدب الرومنطيقيّ المحلّيّ نفسه، والذي ربّما عادت بداياته إلى هجرة الشعراء اللبنانيّين والسوريّين إلى الولايات المتّحدة، أواخر القرن التاسع عشر. فهذا الأخير الذي عبّر عن ضعف العلاقة بالوطن الأصليّ دون أن تنشأ علاقة بالوطن الجديد، إنّما ضاعف قوّة النوستالجيا الريفيّة السلبيّة كأداة في الانسحاب من العالم، بدل التدخّل فيه كما نراه مع أدونيس[٩٢].

وغالباً ما امتُحنت الأفكار الأدونيسيّة تلك على أرض الواقع لتأتي بمواقف لا تختلف في شيء عن مواقف المُجمّع القوميّ – اليساريّ الذي يتحرّك على إيقاع الكراهية لغربٍ أنكر أدونيس عليه الحداثة وهدّد غير مرّة بتدمير «إمبرياليّته» و«تِقنيّته». ففي ١٩٦٧ قام في جنوب اليمن، أو ما عُرف حينذاك بـ«اليمن الديمقراطيّ»، نظام استمر حتّى ١٩٨٩، وكان، بالمعايير كافّة (الحرّيّات، الوضع الاقتصاديّ، التعليم...) أحد أسوأ الأنظمة العربيّة، إن لم يكن الأسوأ والأكثر دمويّة بإطلاق. هذا النظام الذي يمكن التأريخ له بالتصفيات الدمويّة المتتالية التي عرفها وتجاوزت الخصوم إلى أبناء النظام نفسه، ظلّ موضع احتفال وتقدير من «التقدّميّين» و«الحداثيّين» العرب على أنواعهم، لمجرّد أنّه سمّى نفسه «ماركسيّاً لينينيّاً» واصطفّ دوليّاً وراء الاتّحاد السوفياتيّ. ولم يتردّد أدونيس ومعه المثقّف المغربيّ عبد الكبير الخطيبي في إجراء «حوار» بالغ الطول مع عبد الفتّاح إسماعيل، مُنظّر ذاك النظام وأبرز وجوهه وأشدّهم دمويّة. لكنّ الحوار المذكور الذي أجري في ١٩٨٠ (قبل ستّ سنوات على مقتل إسماعيل في أحد

النزاعات الدمويّة بين «الرفاق»)، ونشرته مجلّة «مواقف» التي يرأس أدونيس تحريرها، تعامل مع إسماعيل لا بوصفه قامعاً أو قاتلاً، بل بوصفه مثقّفاً صاحب آراء محترمة في الاشتراكيّة والديمقراطيّة والتراث والثقافة[٩٣]. ومع ثورة الخميني في إيران، التي قادها رجال دين وأفضت إلى حكم ثيولوجيّ غير مسبوق في العالم الإسلاميّ، لم يتميّز أدونيس عن التيّار الثقافيّ العريض في المشرق العربيّ، فكتب تحت عنوان «تحيّة إلى الثورة الإيرانيّة»[٩٤]:

«أفقٌ، ثورةٌ، والطغاةُ شَتاتْ/ كيف أروي لإيران حبّي/ والذي في زفيري/ والذي في شهيقي/ تعجز عن قوله الكلماتْ/ سأُغنّي لقُمٍّ لكي تتحوّل في صبواتي/ نارَ عصفٍ، تطوف حول الخليجْ/ وأقول المدى والنشيجْ/ شعب إيران يكتب للشرق فاتحةَ الممكناتْ/ شعب إيران يكتب للغرب: وجهُكُ يا غربُ ماتْ/ شعب إيران شرقٌ تأصّل في أرضنا ونبيّ/ إنّه رفضنا المؤسِّسُ، ميثاقنا العربيّ»[٩٥].
فالمشهديّة الانفجاريّة للثورة الإيرانيّة وعداؤها القاطع للغرب كانا كافيين لإلهام أدونيس الذي لم يبخل في إبداء رغبته التدميريّة حيال عالم تقيم قيادته، الثقافيّة كما التقنيّة، في يد الغرب. ولئن شكّلت مدينة نيويورك ذروة هذه الغربيّة الكريهة لدى كتّاب إسلاميّين كسيّد قطب، كما رأينا في الفصل الخامس، فإنّ علمانيّة أدونيس وعداءه للدينيّ لم يُعفيا نيويورك من غضبه الذي عبّرت عنه قصيدته التي ذاع صيتها: «قبر من أجل نيويورك» (١٩٧١)[٩٦].

ولربّما جاز القول إنّ نيويورك بذاتها، وبوصفها من معجزات الفعل الإنسانيّ، تتحدّى الشعر وتُشعره بقصوره، إذ تتجسّد فيها واقعيّاً قدرة مدهشة على تجاوز الواقعيّ. وهذا، على الأرجح، ما جعل شعراء كباراً، كالإسبانيّ غارسيا لوركا والأميركيّ ألن غينسبرغ، يعاملونها بخليط من التردّد والشكّ والخوف والاندهاش والحسد والكراهية. لكنّنا، مع أدونيس، نصل إلى عداء خالص لا يشي إلّا بالتدمير: «نيويورك – هارلم، مَن الآتي في مقصلة حرير؟ من الذاهب في مقصلة بطول الهدسون؟ انفجرْ يا طقس الدمع، تلاحمي يا أشياء التعب، هل جاءك طائر الموت وسمعت آخر الحشرجة؟ حبْلٌ والعنق يجدل الكآبة، وفي الدم سويداء الساعة». ذاك أنّ المدينة تلك «حضارة بأربع أرجل، كلّ جهة قتل وطريقة إلى القتل/ وفي المسافات أنين الغرقى»، وهي «امرأةٌ تمثال امرأة/ في يد ترفع خرقة يسمّيها الحرّيّة/ ورق نسمّيه التاريخ/ وفي يد تخنق طفلة اسمها الأرض». وهناك «خفّاش تموت» و«مقبرة» و«حفّار أسود» و«رغيف أسود» و«صحن أسود» تكمّل «تاريخ البيت الأبيض» الإمبرياليّ. أمّا جسر

بروكلين فيفصل بين «الورقة - العشب والورقة - الدولار»، و«تماثيل الحرّيّة» «مسامير مغروسة في الصدور»، وناس المدينة «يحيون كالنباتات في الحدائق الزجاجيّة»، وفيها «كلّ شيء للبيع، حجر مكة وماء دجلة». فهي بالتالي مدينة لا تستحقّ إلّا أن تموت إذ «الريح تهبّ ثانية من الشرق، تقتلع الخيام وناطحات السحاب».

هكذا ذهب الشاعر والناقد اللبنانيّ عبّاس بيضون، في قراءته القصيدة، إلى أنّها تحمل استدراكاً مفاجئاً وكبيراً «يشقّ على نحو مبكر سياق القصيدة ويتفجّر تقريباً خارجها، حاملاً منذ عام ١٩٧١ نُذراً تشبه انفجارات ١١ أيلول»[٩٧]. لكنّ بيضون لا يلبث أن يلاحظ أنّ «هذا الهجوم [على نيويورك] في الواقع ذو مرجع غربيّ، إنّه نوع من تماهٍ سلبيّ بالغرب إذ لا يبعد عن الذهن أنّه من قبيل نقد الغرب لذاته»[٩٨]، إلّا أنّ أدونيس، مثله مثل مفكّري «أفول الغرب» الغربيّين، يخوض ما يسمّيه بيضون «المعركة بين العشب والأدمغة الإلكترونيّة»، متسائلاً عمّا إذا «كان الشرق العربيّ، في نصّ أدونيس، من جهة العشب، [و] إذا كان أدونيس يتّخذ صفّ المجتمع الزراعيّ ضدّ المدينة الصناعيّة». ومعروف أنّ فكرة أفول الغرب، أو موته، إنّما هبّت دائماً من بيئات فكريّة يمينيّة معادية للتنوير ومتحفّظة على الحداثة، وكثيراً ما اقترنت باقتراح العنف والاستئصال أدواتٍ علاجيّة وتطهيريّة. وحين يرفع بيضون عن أدونيس تهمة النطق بلسان قوميّ، يلاحظ أنّه يواجه نيويورك «كمُحتجّ عالميّ ضدّ الكابوس التكنولوجيّ والمدينة العالميّة وكمُزارع وفيٍّ للطبيعة وكفيتناميّ وكثوريّ لاتينيّ (غيفارا) وكزنجيّ وكعربيّ»، أي ما يتلاءم مع الترسيمة النضاليّة القوميّة - اليساريّة الرائجة عهدذاك، والتي وجدت، هي الأخرى، في نوام تشومسكي وروجيه غارودي وألكسندر دوغين، على التفاوت بينهم، أصواتاً غربيّة معادية للغرب وكارهة لـ«العقلانيّة التقنيّة».

مناهضة الثورة السوريّة

وكانت لأدونيس مداخلة سياسيّة أخرى أثارت الكثير من اللغط، مدارها الثورة السوريّة التي ناهضها، وإن أيّد «إصلاحات» يشرف على تنفيذها الرئيس السوريّ بشّار الأسد الذي وصفه بـ«الرئيس المنتخب»، فيما وصف حركة اللجوء السوريّ الواسعة بـ«الهجرة». ذاك أنّ المظاهرات التي أطلقتها الثورة «خرجت من المساجد»، وهو ما انتقده الشاعر المُصرّ على

ثورة فكريّة وعلمانيّة، كما ردّد مراراً، من دون أن تُعنى تلك العلمانيّة بحرّيّتي الضمير والتعبير، منحازةً إلى دولة قويّة موصوفة بالحداثة وكفوءة في ممارسة القمع. ولئن ردّ كثيرون موقفه هذا إلى انتمائه الطائفيّ العلويّ، الذي يجمعه بأفراد الجماعة العسكريّة - الأمنيّة الحاكمة، فإنّ الاقتصار على السبب هذا وعدم ربطه بمكوّنات الوعي الأدونيسيّ قد يوقعان في تبسيط ضارّ.

فمن دون تجاهل اللون السنّيّ - الريفيّ الغالب على الثورة، وهو ما سنعود إليه في فصل لاحق، ومن ثمّ خروج الكثير من مظاهراتها «من المساجد»، في بلد يُمنع فيه التجمّع والتعبير خارج المسجد، يبقى أنّ الثورة استفزّت الوعي الأدونيسيّ في مسألتين أساسيّتين، أولاهما أنّها لم تكن «ضدّ الغرب» الذي نعاه أدونيس في ١٩٧٩، حين أيّد ثورة دينيّة خالصة هي الثورة الإيرانيّة. أمّا الثانية والأهمّ، فكونها جوهريّاً ثورة أكثريّة شعبيّة تطلب المساواة والعدالة، وتحاول انتزاعهما من قبضة هي الأخرى «حداثيّة» بمعنى ضيّق يقتصر على مدّ شبكة السلطة إلى سائر المجتمع، بما فيه الحيّز الدينيّ، مع ما يتأدّى عن ذلك من قمع شرس للأحزاب الدينيّة السنيّة.

يتصادى سلوك كهذا مع عداء رومنطيقيّ سابق على الحداثة للفكرة التنويريّة من أنّ البشر ولدوا متساوين. وكانت النزعة العنصريّة أشدّ تعابير هذا العداء حدّة، أكان في أوروبا أم في الولايات المتّحدة حيث تغذّت على المشكلة العِرقيّة المتّصلة بالأفرو أميركيّين (السود)[٩٩]. لكنّ هذا العداء إيّاه غالباً ما انطوى على مديح، بل تمجيد، للقادة والأبطال الخالدين، ممّا رأيناه مع النازيّة ومع الشيوعيّة، كما في «العالم الثالث» حيث كثر الأسطوريّون وذوو المواصفات الخارقة، الذين يوصفون بالتمرّد على شروط التاريخ والواقع وبليّ عنقهما، وقد نُسبت مواصفات كهذه لرجال كأنطون سعادة وحافظ الأسد. كذلك تسلّلت تلك التصوّرات، ذات الاستعدادات البيولوجيّة والعلمويّة المبتذلة، إلى كتابات أدبيّة وصحافيّة في العالم العربيّ موشّاة بنعوت كـ«عمالقة» و«جبابرة» و«قامات» مقابل «أقزام» و«فئران» و«جرذان»، فيما واكبتها ثقافة مشحونة شعوريّاً تتعرّف إلى نفسها بالـ«لا» والـ«لن» و«الغضب» و«السحق» و«الاستئصال» لمن «لا يستحقّون الحياة».

ولا تُعدم هذه التصوّرات جذراً ريفيّاً مناهضاً للمدينة، مناهضتَه للغرب بوصفه مدينة العالم. فالبديل النازيّ للأدب الليبراليّ والكوزموبوليتيّ، أو ما عُرف بالموديل الفرنسيّ، كان الموديل

الألمانيّ، القوميّ - الرومنطيقيّ الذي غالباً ما تجري أحداثه في القرى ومزارعها، وتدور أهمّ محاوره على الاحتفال بحبّ الطبيعة وبساطة الحياة الفلّاحيّة ورفض نزعة الغرب «التجاريّة» و«الهَوَس بالتكنولوجيا»[١٠٠]. ورغم أنّ الصناعة، وخصوصاً الصناعة الحربيّة، هي ما عوّلت عليه النازيّة فعليّاً، فإنّ لسانها لم يكفّ عن النطق بكلام زراعيّ وريفيّ.

والحال أنّ شاعراً لبنانيّاً هو خليل حاوي، انتمى هو الآخر في شبابه إلى الحزب السوريّ القوميّ، ومنه انتقل إلى القوميّة العربيّة، بلغ ما لم يبلغه سواه في هجاء المدينة، والمدينة الغربيّة خصوصاً، وكان لقصيدته «المجوس في أوروبا»، التي شكّلت ذروة ذاك الهجاء، أن أدانت، بأخلاقيّة طهرانيّة وريفيّة، العواصم الأوروبيّة وشتمتها لافتراقها «الماديّ» عن المسيحيّة[١٠١]. وحين تناول رأسَ بيروت، أكثر مناطق بيروت مدينيّة وكوزموبوليتيّة، رأى الشاعر السوريّ محمّد الماغوط، وهو أيضاً سوريّ قوميّ، أنّ «لا شيء يربطني بهذه الأرض سوى الحذاء» فيما «لا شيء يربطني بهذه المروج سوى النسيم...». وهي بالتأكيد نزعة يتّسع لها الشعر بطبيعته، خصوصاً منه الرومنطيقيّ، وقد انجذب إليها شعراء كالسيّاب الذي فضّل بلا قياس قريته جيكور على مدينة «تزرع رماد الضغينة»، وحيث «لا طير في الأغصان تشدو غير أطيار من الفولاذ»، أو الشاعر المصريّ أحمد عبد المعطي حجازي الذي لم يُرِد من القاهرة الكريهة إلّا الوصول إلى مزار السيّدة زينب[١٠٢]. فمع صاحب ديوان «مدينة بلا قلب»، «نقرأ سيرة ضياع الإنسان المعاصر في زحام المدن الكبيرة المعولمة التي يحدّق فيها كلّ واحد بالآخر ولا يراه، والناس يمضون سراعاً، ويحدّقون في اللاشيء وكأنّهم أشباح أنفسهم»، بحسب الشاعر والناقد اللبنانيّ شوقي بزيع[١٠٣].

والنزعة الريفيّة هذه تتضامن مع تمجيد تاريخ سحيق يُفترض أنّه خالص ونقيّ، وهو ما حمل أدونيس وشعراء آخرين في عدادهم الخال والسيّاب وحاوي على أن ينشئوا مبكراً ما عُرف بالرابطة التمّوزيّة، تيمّناً بإله الخصوبة والزرع في الأسطورة السومريّة، ومعروف أنّ «أدونيس» الذي اتّخذه علي أحمد سعيد اسماً له، هو المعادل اليونانيّ - الرومانيّ لـ«تمّوز». وكان مَن سكّ تعبير «تمّوزيّ» المثقّف الفلسطينيّ - العراقيّ جبرا إبراهيم جبرا الذي ترجم في ١٩٥٧ الجزء الأوّل من المجلّد الرابع من كتاب «الغصن الذهبيّ» (*Golden Bough*) (١٨٩٠) لجيمس فرايزر، الأنثروبولوجيّ الاسكتلنديّ الذي كان من ألمع المبكرين في دراسة الفولكلور وأصوله

وتأثيراته وصلته بالدين، بعنوان «أدونيس أو تمّوز»[١٠٤]. لكنْ في الحالة التي نحن في صددها، وفي مناخ الخمسينيّات، لم تكن العودة الاستلهاميّة إلى ما قبل الإسلام مجرّد نقد مُحَقّ للأطروحات الإلغائيّة في القوميّة العربيّة، أو لكون الإسلام «يجبّ ما قبله». فهي حملت، وبالقدر نفسه، مزيداً من الابتعاد عن «الجماهير» المدينيّة وتعالياً على الواقع بالغرائبيّات الأسطوريّة التي لا يفهمها إلّا «ذوو العمق» وتحفل بها الميول المتطرّفة في قوميّتها ورومنطيقيّتها. وهذا الهوس بالثقافة، بوصفها ندّ الحضارة واحتكاراً لقلّةٍ تفكّ ألغاز التاريخ وتملك «العمق» و«سبر الأغوار»، إنّما يستبطن دوراً للمثقّفين «الرائين»، بوصفهم طليعة أو نخبة أو أنبياء، يصنعون التاريخ بقوّة الصدمة والهزّة والانخطاف التي بها يصعقون جماهير غافلة[١٠٥]. لكنّ ما يحرّك مخيّلة أولئك الأنبياء لا يعدو كونه رجوعاً إلى القرى والأصل، وجعل الأوطان قرى كبرى على رأسها زعيم طوطم منهم، يكره الغرب والتقنيّة[١٠٦] والمدينة، ويتباهى بحضارات ما قبل التاريخ.

متعب الهذّال

إذا كانت الرواية أعقل من الشعر عموماً، وأوثق صلة بالحداثة التي هي نفسها من ثمارها، فإنّ خطابها، ولا سيّما متى انتسبت إلى الصنف المسمّى بـ«الأدب الملتزم»، يأتي مباشراً على نحو يموّهه الشعر أو يتعالى عنه. وكان الروائيّ العراقيّ-السعوديّ عبد الرحمن منيف، وهو أهمّ الروائيّين العرب «الملتزمين» وأوسعهم انتشاراً، وأحد أكثرهم إنتاجاً، قد ذهب أبعد من الشعراء في الانشداد إلى ما قبل الرأسماليّة والاحتكاك بالغرب، وفي تقديس «الأصالة»، بحيث يجوز القول إنّه عبّر عن نزعة فناء ذاتيّ تتحقّق إمّا بالانتحار أو بالعودة المستحيلة إلى رحم أوّل. فبما يوازي تمجيد أدونيس للعمليّات الاستشهاديّة، كتب منيف في رسالة وجّهها إلى الناقد الفلسطينيّ فيصل درّاج: «لا يكفي أن يكون للمضطهَد ساعدان إضافيّان لإطلاق النار في الاتّجاهات الأربعة، يجب أن يكون هو ذاته، في حالات معيّنة، وربّما كثيرة، خاصّة في المرحلة التي نعيشها، قنبلة موقوتة، أو غير موقوتة، لا يهمّ، حتّى إذا انفجر يوقع أكبر خسارة بمضطهِديه، ويعطيهم درساً»[١٠٧].

فروايته خماسيّة الأجزاء «مدن الملح» (٢٥٠٠ صفحة)، التي كُتبت بين ١٩٨٢ و١٩٨٨، وحملت أجزاؤها عناوين «التيه» (وهو الجزء الذي سنركّز عليه هنا)، و«الأخدود»، و«تقاسيم الليل

والنهار»، و«المُنبَتّ»، و«بادية الظلمات»، أهجية مُرّة للنفط واكتشافه وشركات التنقيب عنه واستثماره، وللمدن العشوائيّة وعديمة الروح التي نشأت في واحة «وادي العيون»، كـ«موران» وكـ«حرّان» التي أسّستها الشركة الأميركيّة وصارت ميناءً لتصدير النفط يصل إلى تلك الرقعة المعزولة بالعالم الخارجيّ. فبسبب النفط مُسخ السكّان بفصلهم عن فطرتهم كبشر أنقياء يعيشون في الطبيعة ومعها، وتحويلهم إلى مجرّد مستهلكين، ناقصي البشريّة. وقد تمّ هذا عبر تحوّلات عاصفة وقاسية طاولت الجغرافيا والعلاقات الإنسانيّة معاً، فلم يكن قليل الدلالة الرمزيّة أنّ يقضي انتشار حقول النفط على أشجار النخيل، أو أن يكفّ الناس عن انتظار قوافل الجِمال ذات المواعيد الثابتة وطرق النقل التي لا تتغيّر. وقد بدا مؤلماً أن تتصدّع مكانة القبيلة والعشيرة في نظام القيم، وأن يتحوّل الرعاة إلى عمّال، وتنشأ قبضة حكم مركزيّ، كما يفد أغراب وأجانب، ومعهم عادات وسلع ليست من أصالة السكّان المحلّيّين، فيما يتعلّم الأبناء مِهناً وحِرَفاً تغاير فطرتهم المفترضة. أمّا الملوك الثلاثة الذين تعاقبوا على حكمهم، وترصدهم الأجزاء التالية من الرواية، فهم: خريبط (الذي يفوز في التصارع القَبليّ ويستقبل الوفادة الغربيّة سعياً وراء نهب الثروة) وخزعل (البسيط، الذي يقدّم للأميركيّين كلّ التسهيلات الممكنة) وفنر (الذكيّ، الذي اغتيل في صراع عائليّ).

وأهمّ ما في الكتاب، في ما يعنينا، هو بطل الجزء الأوّل، «التيه»[١٠٨]، أي البدويّ مُتعب الهذّال، ممثّل القيم القديمة والمِلكيّة القديمة للأرض الذي عبّر بقوّة وعفويّة عن رفض العلاقات الرأسماليّة الجديدة، وممثّل العيش على ما درج عليه الأجداد جيلاً بعد جيل: فـ«ذيك النخلة، الرابعة على اليسار، بعمرك يا وليدي، وكلّ ما تكبر إنت تكبر معك، وباكر إنت تزرع نخلة لابنك وابنك يزرع نخلة لابنه، وسنة بعد سنة ويظلّ وادي العيون أخضر، ويظلّ الناس يمرّون بالوادي ويشربون من ماي الوادي، ويترحّمون على الأموات ويقولون وهم بظلّ الشجر: الله يرحم كل من زرع نخلة وعِرقاً أخضر».

فالهذّال كاره للآخر وللجديد، يتصدّى للأميركيّين ولآلات التنقيب عن النفط بالمعنى الذي مارسه «اللوديّون» في زمن الثورة الصناعيّة الإنكليزيّة. وهو يمقت العلاقة الناشئة بين هؤلاء الأغراب والسلطات الحاكمة، إلّا أنّ الواقع الجديد الذي استسلم له الآخرون وشرعوا يعملون بموجبه أصابه باليأس والخرس، فيما تكيّف حتّى نجله، الذي لم يأبه لآرائه، مع الواقع الجديد.

ولئن أشار منيف، في مقابلات لاحقة، إلى أنّ الهذّال ينتمي إلى ماضٍ لن يتكرّر، وأنّه لا يرشّحه للمستقبل، وهو ما يشي به في الرواية انفضاض أهله عنه وعن دعوته والسلوكُ المغاير لابنه[١٠٩]، إلّا أنّ هذا لا يلغي إدانته للمنفضّين هؤلاء، وكذلك التبجيل الذي أحيط به الهذّال، وجعله نوعاً من أيقونة تختفي على نحو غامض، كما يختفي الأئمة الغائبون والمغيّبون، احتجاجاً منه على عالم جديد يُفترض أنّه كريه وبشع. وإذ يعرّفنا الكاتب السوريّ حليم بركات، وهو صديق منيف، بمتعب الهذّال، يصفه بأنّه «ضمير الشعب»، ليمضي مُستلاً كلماته من القاموس الطبيعيّ للحزب السوريّ القوميّ الذي انتسب إليه، هو الآخر، في شبابه: «ثمّ يختفي متعب ويرتفع مثل خيمة كبيرة، وبعدها بدا مثل غيمة، بل مثل طير أبيض يبتعد حتّى يتلاشى، وتكون عودته كريح السموم، قويّة كاسحة لا يمكن أحداً أن يردّها أو يقف في وجهها. ويقترن ظهور متعب الهذّال بالمطر والسيل والرعد وتتفجّر قوى الشعب كالرياح العاصفة»[١١٠].

لكنّ الجزء الثاني، «الأخدود»، بطله بطل سلبيّ على عكس الهذّال: إنّه اللبنانيّ الذي تُجمع تيّارات الفكر السياسيّ العربيّ على تعهيره كسمسار ووسيط (كومبرادوري) لا يملك شيئاً من القيم. فصبحي المحملجي هذا، الملقّب بالحكيم، الذي بات مستشار خربيط، وصل إلى حرّان، ومنها إلى العاصمة موران، ساعياً إلى الترقّي وتوسيع رقعة النفوذ والمصالح بالاستفادة من غباء خزعل وسذاجته[١١١]. وعلى امتداد الرواية الطويلة، تتلقّى الرأسماليّة وطرق اشتغالها ضربة بعد أخرى. ذاك أنّ الإيرانيّ حسن رضائي[١١٢]، باستيراده باصات كبيرة ومريحة للنقل، قضى على حظوظ راجي وآكوب اللذين يملكان شاحنتين بدائيّتين، لكنّ لعبة التنافس لا تلبث أن تفتك برضائي، والفاتكُ سيكون ابن النقيب الذي سينشئ شركة نقل كبرى.

وعلى العموم، تنحو الرواية إلى إعدام كلّ ما تقع عليه، فلا يقتصر هجاؤها على الولادة السريعة والاعتباطيّة لبعض مدن الخليج، أو عدم انبثاقها من تراكم تاريخيّ مُحقّق. ذاك أنّ وفادة النفط وهزيمة البداوة «الأصيلة» ممثّلة بالهذّال جعلتا التقنيّة والتجارة تطيحان العلاقة بالذات والآخر، وبالجغرافيا والقيم والهويّة نفسها، بحيث حلّ زمن مُختَزَل يقصّر المسافات ويجعل الماضي مساوياً لحنين ميّت.

لقد قدّمت رواية منيف مادّة دسمة للغة سياسيّة سهلة وواسعة الانتشار في المشرق، تدور

حول «لعنة النفط»[١١٣]. فالنقد في «مدن الملح» لا يتّجه إلى خطط وثقافة فاسدة أو مُبذّرة في استخدام الثروة النفطيّة، وليس مجرّد اعتراض على توزيع هذه الثروة، أو على علاقات سياسيّة بعينها مع الخارج وكيفيّةٍ ما في تسييرها، وهذا كلّه، بطبيعة الحال، جائز ومطلوب. إنّه، في المقابل، إدانة للنفط نفسه وللانخراط في العلاقات الرأسماليّة التي أودت بعالم مثاليّ وعذريّ كان بطله متعب الهذّال. وهو ما يمكن أن نستشفّه في نقد آخر غالباً ما واكب نقد النفط واكتشافه، وكان مداره الكيانات والدول حديثة الولادة، والتي جُلدت هي أيضاً بوصفها مصطنعة ونتاج تجزئة استعماريّة. فكأنّ أفكار الاعتراض تلك أفكار عودة إلى الطبيعة أكثر منها إسهاماً في الأفكار والاجتماع، وهو ما قد يفسّر خصوبة النزعة الموتيّة، أسُمّيت انتحاريّة أم استشهاديّة، والتي تكون بمثابة خلاصة منطقيّة للرغبة في تجنّب الواقع والعالم والأفكار التي ينتظم الواقع بموجبها.

ونقدٌ رومنطيقيّ، شامل ومغلق كهذا، لا بدّ أن يتأدّى عنه موقف يكاد يخوّن أبناء الدول الصغرى، كاللبنانيّين والأردنيّين، حين يتمسّكون بدولهم ويسعون إلى الحفاظ عليها. أمّا في ما خصّ الخليج «النفطيّ»، فتذهب الأمور حدّاً أبعد، إذ تنفجر العنصريّة المشرقيّة حيال كلّ حدث سياسيّ مشترك إلى هذا الحدّ أو ذاك. ويمكن، على الأقلّ، التذكير بتجارب ثلاث دالّة على الأقلّ: حين غزا صدّام حسين الكويت (١٩٩٠) قبل أن تُحرّر على يد قوّات أغلبها أميركيّ (١٩٩١)، وحين افترقت مواقف حكومات الخليج ومواقف المجمّع اليساريّ - القوميّ حيال سورية (٢٠١١)، وعندما أقامت دولة الإمارات والبحرين علاقات ديبلوماسيّة مصحوبة بالتطبيع مع إسرائيل (٢٠٢٠). ففي كلّ من هذه الحالات كانت تنفجر لغة تعيّر الخليجيّين بالنفط[١١٤] كما بالبداوة، وبأنّهم «الأعراب» مقارنة بـ«العرب» المشرقيّين المنضبطين بمعايير المجمّع القوميّ-اليساريّ الموالي لأنظمة عسكريّة وأمنيّة.

والأدعى للعجب أنّ هذا النقد يتجاهل مسألتين تحملان شيئاً من طبيعة المفارقات: الأولى، أنّ الدور الخليجيّ المُدان من قبل أفراد المجمّع القوميّ- اليساريّ، بما فيه «الحقبة السعوديّة» و«الحقبة النفطيّة» ممّا شهّر به محمّد حسنين هيكل، لم يتّخذ الحجم الذي اتّخذه لولا التدمير المنهجيّ لمجتمعات المشرق التي كانت أسبق عهداً في الاتّصال بالغرب وإنشاء المؤسّسات. والتدمير هذا هو ما أنجزه حكّام يواليهم، على نحو أو آخر، رموز المجمّع القوميّ- اليساريّ،

كجمال عبد الناصر وحافظ الأسد وصدّام حسين (الذي حكم هو الآخر بلداً نفطياً بدّد معظم ثروته). أمّا المسألة الثانية، فإنّ العائدات الماليّة للنفط الخليجيّ، والتي أفضت إلى الكثير ممّا هو منتج وغير منتج سواء بسواء، كانت لها مساهمتها الكبرى في إنتاج الثورة الفلسطينيّة بمقاتليها ومؤسّساتها، بما فيها تلك الثقافيّة والإعلاميّة، وهي بالطبع الثورة التي حظيت بتأييد متفانٍ محضَها إيّاه أفراد المجمّع القوميّ– اليساريّ وناشطوه.

وهنا نقع، مرّة أخرى، وفي سياق روائيّ، على ذات الانتكاسة الفكريّة التي يكفي لقياسها الرجوع إلى ١٩٣٧، حين أصدر توفيق الحكيم «يوميّات نائب في الأرياف»، نازعاً التسحير والأسطرة عن القرية المصريّة، ومقدّماً إيّاها بحياتها البائسة وأميّتها وخرافاتها وأمراضها وضيق آفاقها والموت الغامض فيها. لكنّه أيضاً في تناوله تلك الظاهرات ردّها إلى فساد الإدارة المحلّيّة وطغيان الحسابات العصبيّة والانتخابيّة الضيّقة والمغرضة. لكنْ على عكس الحكيم، آثر رموز الحقبة التي بدأت مع الانقلابات العسكريّة وإيديولوجيّاتها وأحزابها سلوك طريق آخر. فكمثل شعراء مجلّة «شعر» الذين أُحبطوا بتجربة حزبيّة فأوكلوا المهمّة إلى الشعر، وصف منيف، البعثيّ السابق، تجربة انتقاله إلى الكتابة الروائيّة على النحو الآتي: «افترضت أنّني قادر على إعادة تشكيل العالم بالعمل السياسيّ، ومن خلال اكتشاف الدجل في السياسة، لم أتردّد في اختيار الرواية»[١١٥].

وأيضاً مثل السوريّين القوميّين الذين غادروا الحزب واحتفظوا بروحه، بقي منيف بعثيّ الروح. فقد كتب، في أواسط السبعينيّات، روايته «شرق المتوسّط» عن الاضطهاد والسجون في العالم العربيّ، من خلال بطله المعارض رجب، من دون أن يحدّد بلداً بعينه. إلّا أنّ الظلم الذي نزل به ومعاناته المؤلمة بسبب تجريده من جنسيّته السعوديّة لا يكفيان لحمله، هو المُجمَع على نزاهته الشخصيّة، على العيش في ظلّ النظامين الأكثر اضطهاداً والأوسع سجوناً: فقد استطاع، رغم «شرق المتوسّط»، أن يعيش في دمشق البعثيّة بين ١٩٦٣ و١٩٧٣، وفي بغداد البعثيّة بين ١٩٧٥ و١٩٨١[١١٦]، حيث أصدر مجلّة «النفط والتنمية»[١١٧]، ليقيم مجدّداً، منذ ١٩٨٦ وحتّى وفاته عام ٢٠٠٤، في دمشق.

الهوامش

١ راجع: حازم صاغيّة، الانهيار المديد: الخلفيّة التاريخيّة لانتفاضات الشرق الأوسط العربيّ، دار الساقي، ٢٠١٣.

٢ وهو ما لا يصحّ في مصر غير المتشبّعة بالقوميّة العربيّة التي ظلّت سطحيّة على رغم الدعوة الناصريّة. لا بل حتّى في العهد الناصريّ نفسه، عمل اكتمال الدولة – الأمّة المصريّة وانسجامها وأسبقيّة دولتها العريقة، فضلاً عن سطحيّة القوميّة العربيّة فيها، على التوصّل إلى حلّ عاقل وواقعيّ لمشكلة العلاقة بالسودان. وكان ما دفع باتّجاه هذا الحلّ، الذي رعاه يومذاك عبد الناصر والرئيس السودانيّ إبراهيم عبّود، تغليب حصول مصر على مياه النيل من ضمن اتّفاق ثنائيّ على كلّ طموح توسّعي أو زعم إيديولوجيّ. وهكذا فرغم أنّ اعتناق مصر الناصريّة القوميّةَ العربيّة أضعف نسيجها الداخليّ، فإنه لم يؤدّ إلى تصديعها، فيما تأدّى عنه في بلدان المشرق الآسيويّة تصدّع واسع وعميق لم يقتصر على سورية والعراق، بل ترك تأثيراته السلبيّة على جيرانهما الأصغر.

٣ يعيد ألبرت حوراني وآخرون البدايات الأولى للتغيّرات، أو ما قبل البدايات، إلى رفاعة الطهطاوي الذي «ترك فكر التنوير الفرنسيّ علامة دائمة عليه، ومن خلاله على العقل المصريّ. فبعض أفكار التنوير القائدة ما كانت لتبدو غريبة على من تربّى على تقليد الفكر السياسيّ الإسلاميّ: أنّ الإنسان يحقّق نفسه كعضو في المجتمع، وأنّ المجتمع الجيّد يوجّهه مبدأ العدالة، وأنّ الغرض من الحكومة هو رفاه المحكوم. فتصوّر روسّو للمشرّع، أي الإنسان الذي يملك القدرة الفكريّة على تصوّر القوانين الجيّدة ويكون قادراً على التعبير عنها في الرموز الدينيّة التي يستطيع عموم الشعب أن يفهمها ويقرّ بصلاحها، يملك بعض القرابة مع أفكار الفلاسفة المسلمين عن طبيعة النبيّ ووظيفته». من جهة أخرى، فالطهطاوي التقى في باريس «مستشرقي زمنه، كسيلفستر دو ساسي، وما من شكّ أنه أصبح من خلالهم على بيّنة من اكتشافات علوم المصريّات في العصر الكبير الأوّل لذلك العلم. ففكرة مصر القديمة ملأت ذهنه وتسنّى لها أن تساهم بعنصر مهمّ في تفكيره». Albert Hourani, Arabic Thought in the Liberal Age 1798-1939, Oxford, 1970, p. 69-70

٤ راجع عبد الله العروي، الإيديولوجيا العربيّة المعاصرة، المركز الثقافيّ العربيّ، الدار البيضاء– بيروت، ١٩٩٥.

5 P.J. Vatikiotis, The History of Modern Egypt-From Muhammad Ali to Mubarak, Johns Hopkins, 1991, p. 216.

6 Albert Hourani, Arabic Thought…, p. 272.

٧ المرجع السابق، ص ص. ١٦٦-١٧٠.

٨ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة: تمزّقات الثقافة العربيّة في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٠، ص. ١٢.

٩ تساءل قاسم أمين في طوره الأوّل ذاك: «لماذا لا تأخذ أوروبا من الإسلام الدواء الذي يُذهِب مرضها، والإسلامُ هو الذي أنقذ الغرب من بربريّته؟ إنّني أعتقد أنّ علماء الغرب وسياسيّيه يستفيدون أعظم فائدة لو أنّهم درسوا هذا التنظيم الاجتماعيّ وحاولوا المواءمة بينه وبين ظروف بلادهم». أمّا الحجج التي تُطلقها الكرامة الجريح، فحضرت بقوّة هي الأخرى: ذاك أنّ «الخطأ المطلق أن يقال إنّ المرأة في مصر حبيسة الدار، فجميع النساء يخرجن في جميع ساعات النهار والليل مثل الرجال، ويتنزّهن وحيدات أو في رفقة صديقاتهنّ (...) إنّ الوضع الذي أعطاه الإسلام للمرأة هو أكثر تميّزاً ممّا نتمنّاه. فهي كزوجة تتمتّع بجميع حقوقها المدنيّة...». المرجع نفسه، ص. ١٣-١٥.

١٠ في كتابه الشهير «الإسلام وأصول الحكم» (١٩٢٥)، لاحظ علي عبد الرازق أنّ «من الملاحظ البيّن في تاريخ الحركة العلميّة عند المسلمين أنّ حظّ العلوم السياسيّة فيهم كان بالنسبة لغيرها من العلوم الأخرى أسوأ حظّ، وأنّ وجودها بينهم كان أضعف وجود، فلسنا نعرف لهم مؤلّفاً في السياسة ولا مترجماً، ولا نعرف لهم بحثاً في شيء من أنظمة الحكم ولا أصول السياسة، اللهم إلّا قليلاً لا يقام له وزن إزاء حركتهم العلميّة في غير السياسة من الفنون. ذلك وقد توافرت عندهم الدواعي التي تدفعهم إلى البحث الدقيق في علوم السياسة، وتظاهرت لديهم الأسباب التي تعدّهم للتعمّق فيها». وهو يردّ هذه «الدواعي» إلى معرفتهم بفلسفة اليونان، والنزاعات التي عرفها التاريخ الإسلاميّ ابتداءً بـ «مصارع الخلفاء». علي عبد الرازق، الإسلام وأصول الحكم - بحث في الخلافة والحكومة في الإسلام، دار مكتبة الحياة، بيروت، ١٩٧٨، ص. ٦٧-٨.

١١ راجع مجيد خدّوري، الاتّجاهات السياسيّة في العالم العربيّ، الدار المتّحدة للنشر، بيروت، ١٩٧٢، ص. ص. ٢٢٥-٢٤٧.

١٢ المرجع السابق، ص. ص. ٢٤٨-٩.

١٣ صار ذمّ لبنان «المتغرّب» لازمة في الأدبيّات النضاليّة، وهو ما استمرّ طويلاً باباً من أبوابها. في ١٩٥٠

مثلاً، وفي رثائه الزعيم اللبنانيّ عبد الحميد كرامي، قال الشاعر العراقيّ محمّد مهدي الجواهري:

«أعُقابُ لُبنانٍ تدنّسُ وَكرَهُ
للأجنبيّ قواعدٌ ومَطار؟
أوَ بحرُهُ نَبْعُ الفَخارِ يشقّه
في كلّ يومٍ منهمُ بحّار؟
تنهى وتأمرُ ما تشاءُ عِصابةٌ
ينهى ويأمرُ فوقَها استعمار
واستنجدتْ، ودمُ الشعوب ضمانُها
ورفاهُها، فأمدّها الدّولار».

١٤ بمعزل عن التحقيب التطوّريّ، فإنّ هذا الاندماج بين الأقلّيّ والنخبويّ في الخمسينيّات المشرقيّة، الذي كان الحزب السوريّ القوميّ أبرز المعبّرين عنه، استند دائماً إلى صورة جزئيّة ورجعيّة لأوروبا هي التي شجّعته على تزيين الوعي القوميّ بوصفه الوعي المتقدّم قياساً بالوعي الدينيّ. فالأوّل وجد في القوميّتين الألمانيّة والإيطاليّة ما يشبه التجربة التاريخيّة للعرب، بدون أن يشوبها استعمار بلدان إسلاميّة وعربيّة (حيث تأخّرت التجربة الإيطاليّة حتّى ١٩١١ مع غزو ليبيا). أمّا الوعي الإسلاميّ، فبمعزل عن الدعوات المتناقضة إلى الإصلاح الدينيّ، ورغبات متناثرة بـ«لوثر مسلم» كالتي عبّر عنها الأفغاني، لم يستطع، ولا يستطيع تعريفاً، أن يستخدم المسيحيّة إطاراً مرجعيّاً، إلّا بوصفها المنافس والضدّ.

١٥ في ١٩٥٥ أدّى أبرزهم طه حسين فريضة الحجّ إلى مكّة، هو الذي سبق أن ذهب بعيداً ومُبالِغاً في الاتّجاه المعاكس، خصوصاً في «مستقبل الثقافة في مصر» حيث «علينا أن نصبح أوروبيّين في كلّ شيء».

١٦ في تفسير زكي نجيب محمود عودته إلى «التراث»، قال إنّ «هزّة» و«صحوة قلقة» أعادتاه إليه بعد طول غياب في صحبة الفكر الأوروبيّ، وهاتان حصلتا «فجأة» بعد قراءته، بمحض الصدفة، عبارة لكاتب غربيّ. فوق هذا، فـ«الهزّة» و«الصحوة» سبقتا معرفته بالتراث، بل هما حصراً ما دفعه إلى معرفة التراث وقراءته. عن جورج طرابيشي، مذبحة التراث في الثقافة العربيّة المعاصرة، دار الساقي، بيروت، ١٩٩٣، ص. ص. ٥٥-٥٩.

١٧ في ظلّ هذه الحاضنة الذاتيّة (والتراثيّة) شديدة الاتّساع، كان لا بدّ أن يتأثّر أيضاً على نحو سلبيّ أخذُ العرب بالعلوم المعاصرة. ذاك أنّ تلقين التعليم الدينيّ ومعه سائر المصادر التي «تنبع منّا» أو «نعتزّ بها»، إلى جانب تلقين التعليم العلميّ، حيث يجوز استثنائيّاً «الأخذ عن الغرب»، يخلق، في ما يخلق، شخصاً

منفصماً ومشلولاً، خصوصاً حين يكون دأب التعليم الدينيّ مكافحة بعض معطيات العلم كالداروينيّة أو، في مرحلة سابقة، كرويّة الأرض، وهذا فضلاً عن تفسير العلوم بالدين كخطّ ثابت يخترق تدريس العلوم. انظر مثلاً لا حصراً صادق جلال العظم، نقد الفكر الدينيّ، دار الطليعة، بيروت، ٢٠٠٩.

١٨ كما حصل مع الثورة الإيرانيّة (١٩٧٩) ممّا سنتناوله لاحقاً، لم يكونوا قلّةً المثقّفون العلمانيّون المشارقة الذين جعلهم التحرير الأميركيّ للكويت من الغزو العراقيّ (١٩٩١) يتبنّون شعارات ودعوات إسلاميّة صاخبة. وهي حالة تجاوزت المشرق إلى مثقّفين عرب كالباحث الجزائريّ في الإسلاميّات محمّد أركون الذي رافقته سمعة النقد وإعادة النظر في مصادر التراث. فبعد التشنّج الذي أثارته مسألة سلمان رشدي وروايته «آيات شيطانيّة»، عاد أركون إلى المواقع التي قضى حياته السابقة في نقدها، وصولاً إلى أنّ «الغرب» اخترع «رقصة البطن من أجل تصديرها فيما بعد إلى موطنها الأصليّ المفترض، أي إلى الشرق»، وأنّ وسائل الإعلام الغربيّة لا همّ لها إلا «التركيز على الصورة الهوسيّة للإسلام باعتباره خطراً يهدّد الغرب وحضارته»، فيما لـ «الغرب» «نظرة احتقاريّة إلى الإسلام» و«موقف الغرب من الإسلام لا يتغيّر ولا يتبدّل». عن جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة...، ص ١٣٦ و١٣٩-٤٠.

١٩ لم يسلم أيّ حقل ثقافيّ أو فكريّ من طريقة الاشتغال هذه. حتّى المجال الإعلاميّ، حيث يُفترض أن تقترن النجوميّة بمدى كشف أفعال السلطة، وربّما ارتكاباتها، اكتسب صحافيّ كمحمّد حسنين هيكل تصنيفه كأهمّ صحافيّ عربيّ في القرن العشرين، تبعاً للصلة التي ربطته بالحاكم الذي كانه الرئيس المصريّ جمال عبد الناصر. ولسنوات وُصف الصحافي العراقيّ حسن العلوي بأنّه «هيكل صدّام حسين». وامتدّ العمل بهذه المعايير من الأنظمة إلى المقاومة الفلسطينيّة التي رفعت بعض مؤيّديها و/ أو العاملين في مؤسّساتها، من أصحاب المواهب العاديّة أو الضعيفة، إلى مصاف الشعراء والأدباء والفنّانين الكبار.

٢٠ انظر دراسة شريف يونس، الناصريّة والفنّ والأدب – هل قتلت دولة الضبّاط الأحرار صلاح عبد الصبور؟. http://web.archive.org/web/20080716181615/www.geocities.com/sameh562001/41.html

٢١ كمثل غير حصريّ، انظر في مناقشة تجربة الفنّان العراقيّ جواد سليم،

Samir al-Khalil, The Monument – Art, Vulgarity and Responsibility in Iraq, Andre Deutsch, 1991.

٢٢ جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة...، سبق الاستشهاد، ص. ١٠.

٢٣ عن جورج طرابيشي، المرجع السابق، ص. ١٧٨ و١٨٠.

٢٤ مصطفى السباعي، اشتراكيّة الإسلام، الدار القوميّة للطباعة والنشر، دمشق، ط ٣، ١٩٦٠. ص. ص ٩-١١.

٢٥ انظر: Charles Tripp, Islam and the Moral Economy – The Challenge of Capitalism, Cambridge, 2006. P. 96

٢٦ انظر: حازم صاغيّة، قوميّو المشرق العربيّ – من درايفوس إلى غارودي، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٠. الفصل الخامس.

٢٧ انظر مثلاً لا حصراً Emmanuel Sivan, Radical Islam: Medieval Theology and Modern Politics, Yale, ١٩٩٠, chap. ٦.

٢٨ عن جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة...، ص. ٩٢.

٢٩ هناك أسباب وجيهة للسجال بأنّ الماويّة تندرج في أفق يجمعها بما صار يُعرف بالخمينيّة أكثر كثيراً ممّا في أفق الماركسيّة الأوروبيّة. فالاثنتان، الماويّة ثمّ الخمينيّة، كانتا خروجاً من النسق الغربيّ الحداثيّ بما فيه شقّه السوفياتيّ وتحالفاته في «العالم الثالث» التي اتّسمت بطابع سياسيّ واستراتيجيّ أكثر منه ثقافياً، كما أنّ حلفاء السوفيات لم يمارسوا القطع مع مفهوم التنمية بوجهيه الرأسماليّ والاشتراكيّ-السوفياتيّ.

٣٠ انظر Charles Tripp, Islam and the Moral Economy..., PP. 100-101

ويصعب أن يستبعد القارئ عن هذا التصنيف «العلميّ» كونه مجرّد تأثّر سطحيّ وارتجاليّ بقول الشاعر أحمد شوقي عن محمّد، في قصيدته «ولد الهدى» التي غنّتها أمّ كلثوم: «الاشتراكيّون أنت إمامهم».

٣١ منير شفيق، الإسلام في معركة الحضارة، دار الكلمة للنشر، بيروت، ١٩٨١، ص. ٤٧.

٣٢ في الكتاب نفسه يستخدم شفيق، الوافد حديثاً من الماركسيّة إلى الإسلام، تعبير «سيطرة الفرنجة». ص. ٢٠، وأبعد من ذلك أنّه يعتبر، بتآمريّة ذات مفعول رجعيّ، أنّ النهضة والتنوير الأوروبيّين هما من قبيل «إعادة ترتيب البيت من الداخل لكي يستجيب إلى مقتضيات تحقيق السيطرة العالميّة» ص. ٥٦، ولهذا، وبقياس نتائجه على العالم ككلّ، فإنّ «ذلك العصر الأوروبيّ الممتدّ من القرن السادس عشر وما بعد، عصر ردّة وانحطاط، عصر الظلمات والاستبداد والطاغوت». ص. ٥٦.

٣٣ عبد الوهاب المسيري، رحلتي الفكريّة في البذور والجذور والثمار، دار الشروق، القاهرة، ٢٠٠٥. ص. ٢٨٨ و١٣٣ و١٣٨ و١٤٩-١٥٠ و١٥١. والحال أنّ هذا الكتاب (الذي يُكثر أيمن الظواهري الاستشهاد الاحتفاليّ به في كتابه «فرسان تحت راية النبي») وثيقة نموذجيّة في كشف البعد الشخصيّ المأزوم، والمتنقّل من الدونيّة إلى الاستعلاء والانتفاخ، وبالعكس، في حالة بعض هؤلاء المتحوّلين.

هكذا ترد تفاصيل لا حصر لها، وليس من رابط بينها سوى تعظيم صورة الكاتب الذي لا يُخفي تورّم الأنا. وفضلاً عن مئات الإشارات إلى «مشروعي المعرفيّ»، نقرأ عبارات من نوع «قرّرت أن أقوم بثورة لرفع الأجور» ص. ١٦٣. وللكتاب بُعد كاريكاتيريّ تُظهره بعض مَرويّاته عن تصالحه مع المجتمع والدين. فهو حين عاد إلى مصر، راغباً في الاندماج، «كنت أحبّ ارتداء الشورت في الصيف، ولكنّني أردت أن أعرف استجابة المجتمع لهذه العادة، فلبست الشورت يوماً وسرت في السوق، وطلبت من أحد العاملين في منزلي أن يسير على مقربة منّي ويخبرني بانطباعات الناس، أي أنّني قمت «بدراسة ميدانيّة على الطبيعة لاستجابة المصريّين العاديّين للشورت»، كنت أنا فيها الملاحِظ والملاحَظ. وحسب تقريره، لم تكن الانطباعات إيجابيّة، ولذا قرّرت ألّا ألبس الشورت إلّا في منزلي». ص. ١٦٧. وحين ولدتْ له طفلة «وجدت نفسي وأنا العقلانيّ الماديّ وجهاً لوجه مع معجزة جعلتنيَ أغرق في التأمّل: طفلة تولد، وبعد ولادتها بلحظات تنظر بعينيها الواسعتين حولها، ثمّ ترتبط بأمّها على الفور بطريقة لا أفهم كنهها (...) هل يمكن أن يكون كلّ هذا نتيجة تفاعلات كيماويّة وإنزيمات وغدد وعضلات؟». ص. ١٨٠-١.

٣٤ أحمد بيضون، الصراع على تاريخ لبنان أو الهويّة والزمن في أعمال مؤرّخينا المعاصرين، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٨٩. ص. ١٨٦ و٣٦٤.

٣٥ وهذا معطوف بالطبع على الحالات المعروفة للتوسّل الرسميّ الفظّ للإسلام كما رأيناه خصوصاً مع أنور السادات في مصر وصدّام حسين في العراق.

٣٦ في نقد التأويل القوميّ المتأسلم للتراث الإسلاميّ، راجع نقد جورج طرابيشي لمحمّد عمارة، في كتابه: مذبحة التراث...، ص. ص. ٢٤-٥١.

٣٧ فواز طرابلسي (حوار)، جورج البطل: أنا الشيوعيّ الوحيد، دار المدى، بيروت، ٢٠١٩، ص. ١٩٨.

٣٨ انظر «الأخبار» في ١٨/ ٨/ ٢٠٢٠

https://www.al-akhbar.com/Literature_Arts/273443/%D8%A3%D9%86%D8%B7%D9%88%D9%86-%D8%B3%D8%B9%D8%A7%D8%AF%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%A7%D9%87

وقبل سعادة، كان رئيس تحرير «الأخبار» إبراهيم الأمين قد نعى أسامة بن لادن بعد مقتله، بمقطوعة أرادها أن تكون أدبيّة ومؤثّرة، بعنوان «وردة على بحر العرب»، أكثر فيها استخدام عبارات من نوع: «لا مكان للعقل». «لا أريد لعقلي أن يعمل». «ليحضر بعض ما في قلبي». «لا

مكان سوى للقلب المنفطر في هذه اللحظة». «أشعر بالغثيان وأنا أرى وجه السيد الأميركي مبتسماً».

انظر المقالة في «الأخبار»، ٣/ ٥/ ٢٠١١. https://al-akhbar.com/Politics/87832

٣٩ انظر مقابلة جريدة «الأخبار» مع دوغين في ٢٤/ ٩/ ٢٠١٩

https://www.al-akhbar.com/World/276762/%D8%A3%D9%84%D9%83%D8%B3%D9%86%D8%AF%D8%B1-%D8%AF%D9%88%D8%BA%D9%8A%D9%86-%D9%84%D9%86-%D9%8A%D9%86%D8%AC%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%BA%D8%B1%D8%A8-%D9%81%D9%8A-%D9%81%D9%83-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%AD%D8%A7%D9%84%D9%81-%D8%A8%D9%8A%D9%86-%D8%B1%D9%88%D8%B3%D9%8A%D8%A7-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B5%D9%8A

٤٠ يمنى العيد، ذاكرة ترحال أدبية: محمود أمين العالم الذي رحل مصاباً بمرض الأمل، جريدة «القدس العربي»، ١٥/ ٣/ ٢٠٢٠.

https://www.alquds.co.uk/%d8%b0%d8%a7%d9%83%d8%b1%d8%a9-%d8%aa%d8%b1%d8%ad%d8%a7%d9%84-%d8%a3%d8%af%d8%a8%d9%8a%d8%a9-%d9%85%d8%ad%d9%85%d9%88%d8%af-%d8%a3%d9%85%d9%8a%d9%86-%d8%a7%d9%84%d8%b9%d8%a7%d9%84%d9%85-%d8%a7%d9%84/

لكنّ العالم بعد التحاقه بالناصريّة «تبرّع»، هو والمسرحيّ نعمان عاشور، بـ«إيضاح مخالفة مسرحيّتي «الفرافير» و«المهزلة الأرضيّة» ليوسف إدريس، للإيديولوجيا المعلنة»، وقرّر كرئيس لـ«دار الكتاب العربيّ»، «بموافقة [وزير الثقافة] ثروت عكاشة، إلغاء طبع ٢٠٩ كتب، لأنّها تخالف إيديولوجيّة الدولة». شريف يونس، الناصريّة والفنّ والأدب...، سبق الاستشهاد.

٤١ عن جورج طرابيشي، من النهضة...، ص. ١٧٣.

٤٢ صادق جلال العظم، ثلاث محاورات فلسفيّة – دفاعاً عن الماديّة والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٩٠، ص. ٢٢٧.

٤٣ صادق جلال العظم، المرجع السابق، الصفحة نفسها.

٤٤ بعد أن يتّهم أدونيس الفكر الغربيّ «بالاستسلام لشيطان التقنيّة» فيما الفكر الشرقيّ مستسلم «لشيطان الاستبداد»، يعلن أنّ «هناك يقظة ما في الغرب: أعظم ما في الفكر الغربيّ، اليوم، هو تفكيك «الغرب». وهايدغر هو المفكّك الأعظم. لهذا أصف هايدغر بأنّه «غربيّ» الولادة، «شرقيّ» «الأصل» و«التكوّن»».

أدونيس، فاتحة لنهايات القرن – بيانات لأجل ثقافة عربيّة جديدة، دار العودة، بيروت، ١٩٨٠، ص. ٣٣١. وما يُراد تفكيكه هو «هذا الوحش التكنولوجيّ الإمبرياليّ [الذي] قد يقدر أن يحرق الحرث والنسل، لكنّه لن يقدر أن يغلق الفضاء». ص. ١٣٣.

٤٥ صادق جلال العظم، ثلاث محاورات...، ص. ٢٢٩. ويستخلص العظم من محاضرة هايدغر الشهيرة للعام ١٩٣٥ «مدخل إلى الميتافيزيقا»، ما يأتي: «أ– قناعة هايدغر بأنّ انحطاط الغرب ناجم عن الفساد الذي دبّ في روحه نتيجة انجرافها مع تيّارات الماديّة الحديثة والعقلانيّة العلميّة والتقدّم التكنولوجيّ، ممّا أوصلها إلى نسيان وجود الموجودات وأوقعها في الحياة غير الأصيلة عموماً وأخضعها سياسيّاً لمصالح الإنسان «المتوسّط» و«العاديّ» (أي الديمقراطيّة). نزعة الفلسفة الغربيّة منذ أفلاطون نحو «الواقعيّة» و«الموضوعيّة» (واقعيّة المُثل وموضوعيّتها) وميلها إلى العقلانيّة العلميّة التصنيفيّة والتحليل المنطقيّ منذ أرسطو مسؤولان بصورة رئيسية عن كارثة نسيان الإنسان لوجود الموجودات وانقطاعه عنه. ب– قناعته بأنّ ألمانيا هي وحدها الأمّة القادرة على تزعّم الولادة الروحيّة الجديدة للغرب وقيادتها في مواجهة بربريّة أميركا العلميّة والتكنولوجيّة من ناحية أولى، وبربريّة الاتّحاد السوفياتيّ العلميّة والتكنولوجيّة من ناحية ثانية. ألمانيا مؤهّلة لهذا الدور الرياديّ بسبب من خصوصيّات لغتها القوميّة وميّزات فلسفتها المثاليّة وشجاعة نخبتها المهيمنة وإقدامها».

٤٦ انظر كتابه John Carey, The Intellectuals and the Masses: Pride and Prejudice among the Literary Intelligentsia, 1830-1939, Faber and Faber, 1992 الذي تستند إليه الصفحات التالية.

٤٧ سلامة موسى. مقدمة السُبرمان. سلامة موسى للنشر والتوزيع، القاهرة. ١٩٢٧. الطبعة الأولى صدرت في ١٩١٠، ص ص. ٩–١٠ و١٠ و٢١. جدير بالذكر أنّ موسى استطاع أن يتأثّر بنيتشه والفابيّين وداروين وسبنسر وأدلر وبافلوف و«علم تحسين النسل» eugenics. وبها يذكّر بأنطون سعادة، رأى أنّ «المصريّ ينحطّ إذا تزوّج من الأوروبيّين، ولكنّه ينحطّ كلّ الانحطاط إذا مزج دمه بدم الزنوج». عن وضّاح شرارة، الواحد نفسه – مقالات في السياسيّات الإسلاميّة–العربيّة، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٣، ص ٢٦٦ وهـ ٢٦٧.

٤٨ مارون عبود. جدد وقدماء. دار الثقافة، بيروت. ١٩٧٢. ص. ٣٧ و٣٨.

٤٩ انظر الدراسة التحليليّة عن بدوي في: جورج طرابيشي، هرطقات ٢، دار الساقي – رابطة العقلانيّين العرب، ٢٠٠٨، ص ص. ١٧٠– ١٨٥.

٥٠ رحلات الدكتور محمد حسين هيكل. شرق وغرب. كتاب الهلال. ١٩٩٤. ص. ٤٠–٤١.

٥١ انظر مثلاً تغنّيه بالديموقراطيّة الدانمركية. المرجع السابق، ص. ٢٦١ – ٢٦٨.

٥٢ أعيد نشر المقال في مجلّة «أكتوبر» المصريّة في ١٤/ ٤/ ١٩٨٥.

٥٣ انظر رجاء النقّاش، عبّاس العقاد بين اليمين واليسار، الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، القاهرة، ١٩٦٦، خصوصاً ص. ص. ٢١٥-٢٢٧.

٥٤ عن عيسى بلاطة، بدر شاكر السيّاب - حياته وشعره، دار النهار للنشر، بيروت. الطبعة الثانية، ١٩٧٨، ص ١٩٦ - ١٩٧.

٥٥ المرجع السابق، ص. ٩٢ و٩٤.

٥٦ كان في عدادهم أدونيس ومحمّد الماغوط ويوسف الخال وأنسي الحاج وفؤاد رفقة.

٥٧ من أجل آرائها الأخرى التي من الصنف نفسه، انظر مقالة نازك الأعرجي، في مجلة «الآداب»، العدد ٩/ ١٠، أيلول (سبتمبر) - تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٩٦.

٥٨ ليلى بعلبكي، أنا أحيا، دار مجلة شعر - المكتبة العصرية، بيروت، ١٩٦٣، ص. ٣٠٥.

٥٩ انظر الملحق الثقافيّ لجريدة «النهار» اللبنانيّة في ٢١/ ٣/ ١٩٩٨.

٦٠ ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٥، ص. ٤/ ٧٠٤.

٦١ صادق جلال العظم، ثلاث محاورات...، سبق الاستشهاد، ص. ٢٣٠.

٦٢ أدونيس، فاتحة لنهايات القرن...، ص. ٣٣٥.

٦٣ كان الخال أحد أبرز منظّري الحداثة الشعريّة العربيّة، نقع في آرائه المتعلّقة بالحداثة إفراطاً في الإشارات إلى «العقل العربيّ» وإلى أنّه «غير حديث»، وحين يختار أربعة أسماء يدلّ بها على من يقفون «على شرفة التراث الحضاريّ»، فإنّه يقع على طاليس وسوفوكليس، ولكنْ أيضاً على إزرا باوند وهايدغر الذي عرفه من طريق أستاذه شارل مالك. انظر Robyn Creswell, City of Beginnings: Poetic Modernism in Beirut, Princeton, 2019, pp. 28, 70 &75

٦٤ يوسف الخال، الحداثة في الشعر، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٨، ولا سيّما الصفحات ٦ و١٠ و٩٩.

٦٥ المرجع السابق، ص. ٢٧. وكذلك في: خالدة سعيد، يوتوبيا المدينة المثقّفة، دار الساقي، ٢٠١٢، ص ١٦٩.

٦٦ منشور في: أدونيس، المرجع السابق، ص. ص. ٣١٣-٣٤٠.

٦٧ أدونيس، الصوفيّة والسورياليّة، دار الساقي، ١٩٩٢، ص. ص. ١٥-١٦.

٦٨ المرجع السابق، ص. ٢٣٥.

٦٩ انظر Robyn Creswell, City of Beginnings..., pp. 30-31, 54-55 & 148
جدير بالذكر أنّ المجلات المصريّة كانت في ١٩٦٠ قد أطلقت حملة على «الشعر الحديث»، ثمّ جدّدتها في

١٩٦٤–٥ فاتّهمته «بهدم الطابع القوميّ» واستخدام ألفاظ «من دين آخر غير الإسلام»، وقد اعتُبر ذلك «تهديداً للقوميّة العربيّة التي تستند استمراريّتها (...) إلى العمود التقليديّ للشعر». شريف يونس، الناصريّة والفنّ والأدب...، سبق الاستشهاد.

70 Robyn Creswell, City of Beginnings..., p.p. 32, 35 & 39.,

٧١ في محاولة للبحث عن معادلات واقعيّة لتلك المصطلحات – المفاهيم، لا نجد أفضل من الـ blitzkrieg (الحرب الخاطفة)، وهزيمة «الأيّام الستّة» في ١٩٦٧، وثورة الخميني الإيرانيّة، و«داعش» في اجتياحه «الباهر» للعراق عام ٢٠١٤... أي كلّ ما يبدو لنا خارجاً عن سياق قابل للتأويل والسيطرة، تنفّذه نخبة خارقة ولا تستوعبه إلّا نخبة خارقة.

٧٢ يكتب أدونيس في إحدى قصائده المبكرة: ما في دمي غير نداء الكفاحْ / ما في شراييني غير اليقين.

٧٣ أدونيس، الأعمال الشعريّة الكاملة، م ١، دار العودة، بيروت، ط ٥، ١٩٨٨، ص ص. ١١–٣٣.

٧٤ أدونيس، فاتحة لنهايات...، ص. ١٤٠.

٧٥ المرجع السابق، ص. ص. ١٤٥–٦. في نهاية الفقرة يكرّر عبارته: «لهذا تعشق الجماهير العربيّة الشهادة وأعمالها، ولهذا نفسه يجنّ العدوّ هلعاً من الشهادة وأعمالها». كما نجد لديه عبارات كثيرة من نوع: «العنف هو الموقف الطبيعيّ الذي يجب أن يقفه كلّ مسحوق إزاء من يسحقه». ص. ١٤٦، «ولا نستطيع أن نقول عن الشهادة: إنّها رائعة أو عظيمة أو فذّة، ذلك أنّ الشهادة لا تندرج في التاريخ، بل التاريخ هو الذي يندرج فيها». ص. ١٤٨. إلخ.

٧٦ المرجع نفسه، ص. ١٠٤.

٧٧ من مقالة له بعنوان: ما تكون صورة العالم، غداً؟ [١]، جريدة «الأخبار»، ٩/ ٥/ ٢٠٢٠.

https://www.al-akhbar.com/Culture_People/288330/%D9%85%D8%A7-%D8%AA%D9%83%D9%88%D9%86-%D8%B5%D9%88%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%A7%D9%84%D9%85-%D8%BA%D8%AF%D8%A7-1

ويلاحظ أحمد بيضون في ما خصّ الأرض في إيديولوجيا الأقلّيّات، أنّ جبل لبنان، عند بعض المؤرّخين المسيحيّين اللبنانيّين، هو «بمحض جغرافيّته، قد أمكن له أن يتجاوز تنوّع الوافدين إليه ليكتسب لنفسه شخصيّة سياسيّة – قوميّة ثابتة». لكنّ هذه الشخصيّة، وبسبب من التاريخ النزاعيّ للجماعات ومخاوف الأقلّيّات، ذات عنوان سلبيّ: إنّه «الملجأ». أحمد بيضون، الصراع على تاريخ لبنان أو الهويّة والزمن في أعمال مؤرّخينا المعاصرين، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٨٩، ص. ٤٥.

٧٨ أدونيس، الثابت والمتحوّل – بحث في الاتّباع والإبداع عند العرب، ٣- صدمة الحداثة، دار العودة، بيروت، ١٩٧٨. ص. ٩-١٢.

٧٩ المرجع السابق، ص. ص. ١٦٤-١٦٦.

٨٠ أدونيس، فاتحة لنهايات...، ص. ٢٨.

٨١ المرجع السابق، ص. ص. ١٣٤-٥، ولا يتردّد في أن يسجّل: «إبداعيّاً (...) ليس في «الغرب» شيء لم يأخذه من الشرق. الدين، الفلسفة، الشعر (الفنّ بعامّة) «شرقيّة» كلّها (...) فخصوصيّة «الغرب» هي التقنيّة، لا الإبداع. لذلك يمكن القول إنّ الغرب، حضاريّاً، هو ابن للشرق، لكنّه، تقنيّاً، «لقيط»: انحراف، استغلال، هيمنة، استعمار، إمبرياليّة. إنّه، في دلالة أخرى، تمرّد على الأب. وهو، الآن، لم يعد يكتفي بمجرّد التمرّد، وإنّما يريد أن يقتل الأب». ص. ٣٣٠. (وليست مفهومةً تماماً، في هذه الفقرة، طريقة استخدام أدونيس للمزدوجات).

82 Adonis, An Introduction to Arab Poetics, Saqi Books, 1990, p. 83.

٨٣ أدونيس، فاتحة لنهايات...، ص. ١٨٧.

٨٤ جريدة «النهار»، ٢٢/ ٢/ ٢٠١٩.

https://www.annahar.com/article/940084-%D8%A3%D8%AF%D9%88%D9%86%D9%8A%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%AA%D8%AD%D9%88%D9%84-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D8%B9%D9%87%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%83%D8%AA%D9%88%D8%B1%D8%A7%D9%87-%D9%84%D8%A7-%D8%A3%D8%B2%D8%A7%D9%84-%D8%AA%D9%84%D9%85%D9%8A%D8%B0%D8%A7

٨٥ انظر مثلاً: Robyn Creswell, City of Beginnings..., pp. 60-65

٨٦ نافسه على هذا الغموض شاعر آخر (انتسب أيضاً إلى مجلّة «شعر»، وإلى الحزب القوميّ) هو اللبنانيّ أنسي الحاج في المقالات التي كان يكتبها لملحق جريدة «النهار» بين منتصف الستينيّات وأوائل السبعينيّات، ونشرتها «دار النهار للنشر» في ثلاثة أجزاء بعنوان «كلمات».

٨٧ خالدة سعيد، يوتوبيا...، سبق الاستشهاد، ص. ١٧١.

٨٨ المرجع السابق، ص. ١٧٢.

٨٩ المرجع السابق، ص. ١٧٥.

٩٠ المرجع نفسه، ص. ١٧٧-٨.

٩١ وضّاح شرارة، تعبير الصور: مقالات في القصص والسينما والشعر والأفكار، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ١٩٩٠، ص ١٨٥-٧.

٩٢ ربّما كان عنوانا ديواني الشاعر اللبنانيّ إيليا أبو ماضي، اللذان كتبهما في نيويورك، الأكثر تعبيراً عن ذلك: «الجداول» (١٩٢٧) و«الخمائل» (١٩٤٠).

٩٣ أعيد نشر «الحوار» في: عبد الفتّاح إسماعيل، التراث والثقافة الوطنيّة، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٨٦، ص. ص. ١٣-١٠٠. ولم يكن بلا دلالة أنّ السؤال الأوّل في ذاك «الحوار» كان: «تصدر في فكرك عن الاشتراكيّة العلميّة، وتفترض ممارسة الاشتراكيّة العلميّة انقطاعاً كاملاً عن مجمل الموروثات العربيّة وعن مجمل الراهن السائد سياسيّاً واقتصاديّاً واجتماعيّاً. والسؤال هو: كيف تمارس قيادة اليمن الديمقراطيّة هذا الانقطاع...؟».

٩٤ كثرة الانتقادات التي تعرّض لها أدونيس بسبب تناقض هذا التأييد مع موقفه من السياسات الدينيّة، أدّت به إلى التراجع بحيث سمّى تلك القصيدة مجرّد «شهادة» ثمّ انتقد حكم رجال الدين الإيرانيّين.

٩٥ ليس دقيقاً حصر موقف أدونيس هذا بانتمائه المذهبيّ العلويّ، من دون إغفال هذا البُعد. فقد كتب أيضاً نزار قبّاني (الشاعر السوريّ السنّيّ المذهب)، ممتدحاً الثورة ذاتها: «زهّر اللوز في حدائق شيراز/ وأنهى المعذّبون الصياما/ ها هم الفرس قد أطاحوا بكسرى/ بعد قهر، وزلزلوا الأصناما/ شاهُ مصرٍ يبكي على شاه إيرانَ/ فأسوان ملجأ لليتامى/ والخمينيُّ يرفع الله سيفاً/ ويغنّي النبيّ والإسلاما». ولئن أعادت تلك الثورة شاعراً شيوعيّاً عراقيّاً هو مظفّر النوّاب إلى شيعيّته، فزار طهران «أكثر من مرّة بعد انتصار الثورة، وما زالت صورته باكياً يمرّغ وجهه بحدائد مقام الإمام الرضا في مدينة مشهد»، فالشاعر الشعبيّ المصريّ أحمد فؤاد نجم، هو الآخر «أدهشته مثاليّة الثورة الإيرانيّة، بإسقاطها الحكم الديكتاتوريّ في الشارع، فكتب «صباح الخير يا طهران العزيزة»، وأعجب بشخصيّة الإمام الخميني المتواضعة وتجربته الثوريّة الملهمة، فكتب له قصيدة «آه يا خيّ» التي غنّتها عزّة بلبع». بادية فحص، إيران: أربعون عاماً على ثورة المشنقة، موقع «درج»، ١٥/ ٢/ ٢٠١٩ . https://daraj.com/14756/

٩٦ القصيدة منشورة في: أدونيس، الأعمال الشعريّة الكاملة، م ٢، دار العودة، بيروت، ط ٥، ١٩٨٨، ص. ص. ٢٨٨-٣١٢.

٩٧ ورقة قدّمها عبّاس بيضون بعنوان «الآخر في الشعر العربيّ... استدراكات»، لندوة حول «الآخر في القصيدة العربيّة المعاصرة»، ضمن مهرجان جرش في الأردن، عام ٢٠٠٤.

http://www.jehat.com/ar/JanatAltaaweel/maqalatNaqadeya/Pages/abbass.html

٩٨ في «بيان الحداثة» خصوصاً، ولكنْ في مواضع أخرى كثيرة، تلوح علامات تأثّر أدونيس بمفكّري أفول الغرب الغربيّين. انظر: فاتحة لنهايات...، ص. ص. ٣٣١-٣٤٠. والحقّ أنّ أكثر ما يتعرّض للإنكار، ودائماً، هو أنّ العناصر الحداثيّة التي تملكها الثقافات غير الأوروبيّة، بما فيها نقد أوروبا وتجاربها، إنّما تُصنع في أوروبا.

٩٩ انظر مثلاً لا حصراً: Thomas j. Main, The Rise of the Alt-Right, Brookings, 2018, chap. 6

١٠٠ - انظر مثلاً: Benjamin G. Martin, The Nazi-Fascist New Order for European Culture, Harvard, 2016, pp. 232-235

١٠١ يرى عبّاس بيضون، في ذات النصّ المشار إليه أعلاه، أنّ حاوي وأدونيس «رفعا الشعر إلى نوع من قرآن ثانٍ أو إنجيل خامس».

١٠٢ انظر حول الشعراء والمدينة: هدى فخر الدين وبلال الأرفه لي، هجاء المدن في الشعر العربيّ، موقع «دار المشرق»، مجلّة المشرق الرقميّة، العدد الرابع عشر، حزيران، ٢٠١٩.

https://www.darelmachreq.com/ar/desc-almachreq-cat/416

ومن دون أيّة مبالغة في التسييس والاستنتاج منه، يبقى مدعاة للانتباه أنّ الشاعرين حجازي وصلاح عبد الصبور كانا بين قلّة لا تتعدّى أصابع اليد الواحدة من مصريّين انضمّوا إلى حزب البعث أواخر الخمسينيّات.

١٠٣ شوقي بزيع، أحمد عبد المعطي حجازي شاعر اللغة المتوتّرة والمكابدات الليليّة، جريدة «الشرق الأوسط»، ٢٠١٩/٦/١٢.

https://aawsat.com/home/article/1762916/%d8%a3%d8%ad%d9%85%d8%af-%d8%b9%d8%a8%d8%af-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%b9%d8%b7%d9%8a-%d8%ad%d8%ac%d8%a7%d8%b2%d9%8a-%d8%b4%d8%a7%d8%b9%d8%b1-%d8%a7%d9%84%d9%84%d8%ba%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%aa%d9%88%d8%aa%d8%b1%d8%a9-%d9%88%d8%a7%d9%84%d9%85%d9%83%d8%a7%d8%a8%d8%af%d8%a7%d8%aa-%c2%ab%d8%a7%d9%84%d9%84%d9%8a%d9%84%d9%8a%d8%a9%c2%bb

وبدورها تستعيد الناقدة خالدة سعيد بعض الأدباء اللبنانيّين الذين مجّدوا القرية. انظر: خالدة سعيد، يوتوبيا...، ص. ٦٧ وما يلي.

١٠٤ يربط عبّاس بيضون بين الشعر التمّوزي والتمّوزيّة (ذات المصدر الزراعيّ) وبين أيديولوجيا الانبعاث والبعث في الأحزاب القوميّة. عبّاس بيضون، «الآخر في الشعر العربيّ...»، سبق الاستشهاد.

١٠٥ بين أمثلة أخرى، قدّمت الحرب اليوغسلافيّة في التسعينيّات بعض أبرز الإدانات لمثقّفين كهؤلاء. فهم كانوا السبّاقين في التحريض القوميّ في صربيا، خصوصاً عبر ما عُرف بـ «مذكّرة» ١٩٨٦ التي أرسلها أفراد «الأكاديميّة الصربيّة للفنون والعلوم» إلى سلوبودان ميلوسيفيتش وغدت بمثابة نصّ تأسيسيّ للعدوانيّة الصربيّة. في تلك التجربة كان للثقافة دور رائد في إطلاق العنف وتغذية الاستبداد، وهو ما رمزت إليه شخصيّة الروائيّ الصربيّ دوبريكا كوزيك الذي ارتبط باسمه إحياء أسطورة كوسوفو، بوصفها «قدس الصرب»، كما دعا إلى تطهير الإقليم «المقدّس» من الألبان ودنسهم.

١٠٦ هذا الوعي الإطلاقيّ في العداء للتقنيّة لا يُخفي ذكوريّة نخبويّة حادّة وعديمة الاكتراث بدور التقدّم التقنيّ في تسهيل العمل المنزليّ الذي يقع عبئه الأساسيّ على المرأة، أو في تحسين الخدمات الطبّيّة والاستشفائيّة لعموم السكّان.

١٠٧ الرسالة كُتبت في ١٩٨٩، ونشرتها فصليّة «بدايات» البيروتيّة في ٢٠١٥: من عبد الرحمن منيف الى فيصل درّاج - من أجل عِلم جمال المضطَهَدين، «بدايات»، العدد ١٠، شتاء ٢٠١٥.

https://www.bidayatmag.com/node/550

١٠٨ عبد الرحمن منيف، مدن الملح ١ - التيه، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر والمركز الثقافيّ العربيّ، ط١١، ٢٠٠٥.

١٠٩ كما كتب في رسالته، المشار إليها أعلاه، إلى فيصل درّاج: «حين سألني المرحوم حسين مروّة، بعد أن قرأ «التيه» عن إمكانيّة عودة متعب الهذّال في الجزء الثاني، قلت له: إنّ عدم عودته أفضل له وأكرم، لأنّ الظروف لم تعد تحتمله، ولم يعد ملائماً لها، إنّه بطل من العصر الماضي وللعصر الماضي، ولذلك يجب أن يتوارى، أن يتخفّى، لكي يبقى رمزاً: موجوداً وغير موجود».

١١٠ حليم بركات، غربة الكاتب العربيّ، دار الساقي، ٢٠١١، ص. ١٠٢.

١١١ عبد الرحمن منيف، مدن الملح ٢ - الأخدود، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر والمركز الثقافيّ العربيّ، ط١١، ٢٠٠٥.

١١٢ ربّما صدر هذا التنميط للإيرانيّين عن بعثيّة منيف في شبابه، هو الذي تولّى مواقع قياديّة في الحزب قبل أن يغادره كأحد كوادر جناحه اليساريّ عام ١٩٦٢.

١١٣ وبالطبع لم تحل هذه الانتقادات دون توقّع الكثيرين من الذين يوجّهونها، في صفوف مثقّفي المشرق، جوائز تقدّمها حكومات الخليج.

١١٤ لم يكن الخليجيّون قليلي الحساسيّة لهذه المماثلة بينهم وبين النفط، وقد عبّر في ١٩٩٥ عن هذا الاحتجاج كتاب أصدره المثقّف الكويتيّ محمّد الرميحي كان ذا عنوان معبّر: «الخليج ليس نفطاً».

١١٥ عن حليم بركات، غربة الكاتب العربيّ...، سبق الاستشهاد، ص. ٩٦.

١١٦ كما ربطته علاقة عاطفيّة بالنظام اليمنيّ الجنوبيّ الذي سبقت الإشارة إلى محاورة أدونيس لرأسه عبد الفتّاح إسماعيل. انظر مقالة بشير البكر، عبد الرحمن منيف.. راوي النفط والصحراء والسجن، في موقع «المدن»، ١/ ٣/ ٢٠٢١.

https://www.almodon.com/culture/2021/3/1/%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D8%B1%D8%AD%D9%85%D9%86-%D9%85%D9%86%D9%8A%D9%81-%D8%B1%D8%A7%D9%88%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%86%D9%81%D8%B7-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B5%D8%AD%D8%B1%D8%A7%D8%A1-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D8%AC%D9%86

١١٧ كان منيف قد درس هندسة النفط في يوغسلافيا السابقة حيث تخرّج مطالع الستينيّات.

جائحة نقد الاستشراق

في ١٩٧٨ أصدر الأكاديميّ الفلسطينيّ - الأميركيّ إدوارد سعيد كتابه «الاستشراق»، الذي ذاع واشتُهر بسرعة مذهلة تفسّرها أسباب عدّة سيجريّ لاحقاً التطرّق إلى بعضها[1]. ومع أنّ الكتاب ينتمي أساساً، وبالتصنيف الفنّيّ والأوّليّ، إلى المكتبة الأميركيّة، فإنّه سريعاً ما صار كتاباً عربيّاً، ليس فقط بسبب الأصول الفلسطينيّة والعربيّة لصاحبه، بل أيضاً لاندراجه في «الدفاع» عن «قضايانا» و«صورتنا»، عبر تطهير «ذاتنا» من الشوائب وردّها إلى تشويه أنزله بنا المستشرقون. هكذا استخدمه الإسلاميّون النضاليّون، وقد تحوّل من جهد أكاديميّ إلى عمل إيديولوجيّ، مرجعاً لا يكاد يقف إلّا قليلاً وراء القرآن والحديث، خصوصاً أنّ صاحب الشهادة هو، هذه المرّة، كاتب مسيحيّ وأميركيّ يتمتّع بموقع أكاديميّ مرموق كناقد أدبيّ في الولايات المتّحدة.

ورغم أنّ هذا التبنّي أحرج سعيد، ودفعه، غير مرّة، إلى الاستدراك والتنصّل وتوكيد التمايز عن مواقف الإسلاميّين[2]، فإنّ ذلك لا يلغي تشابهاً مدهشاً في النتائج، يعجز عن تخفيفه الاختلاف في المقدّمات والمناهج. فإذا طرحنا جانباً اعتماد سعيد على بعض أبرز رموز الفكر الغربيّ

المعاصر (فوكو، غرامشي...)، واستخدامه أدوات تحليليّة حديثة، وتقيّده بالضوابط الأكاديميّة في البحث، فإنّ ما يرسخ هو الدفاع عن حال من القطيعة التي يتهدّدها ميل العالم إلى الوحدة[٣]، وهي الحال التي دافع الإسلاميّون طويلاً عنها وشكّكوا في أغراض من وما يتهدّدها. فوق هذا، يمكن أن نجازف بالقول، بعد وضع الحذلقة الفكريّة والرهافة الأكاديميّة جانباً، إنّ سعيد والسعيديّين لم يضيفوا إلّا القليل جدّاً إلى مخزون النقد الإسلاميّ للغرب والغربيّين.

على أنّ استقبال «الاستشراق» عربيّاً، وفي بعض الدوائر الأكاديميّة الراديكاليّة في الغرب و«العالم الثالث»، ومعه الحديث المتكرّر عن «تحطيم المؤسّسة الاستشراقيّة»، لم يكتما ميلاً انقلابيّاً متعجّلاً يشبه التبشير الإدونيسيّ بالمفاجئ والمباغت الذي يمارس في حياتنا «التفجير» و«التلغيم». هكذا بتنا أمام ما وصفه المثقّف المصريّ الراحل فؤاد زكريّا بـ «تمرّد متسرّع على ثقافة راسخة من أصحاب ثقافة أخرى لم تبلغ بعد مرحلة النضوج»[٤]، ما يلقي الكثير من الضوء على المشكلة الحقيقيّة والمستمرّة، ومدارُها العجز عن هضم أو استيعاب التحدّي الأوروبيّ والغربيّ وأسبابه، خصوصاً ما يتّصل بالتنوير والثورة الصناعيّة ومن بعدهما الإمبرياليّة.

المستشرقون والمسلمون

ما لا شكّ فيه، أنّ كثيرين من المستشرقين لم يكنّوا أيّة عاطفة للعالم الإسلاميّ، وبعضهم كانوا يعكسون حساسيّة عصرهم وانحيازاته وعنصريّاته، بما في ذلك من قصور في معرفة الآخر لا صلة له بالسلطة والإمبرياليّة، ومن انحيازات دينيّة أو عاطفيّة لمنطقة وسكّان ربطهم تاريخيّاً بالعالم الإسلاميّ كثير من العداء والتناحر. ولا شكّ كذلك في أنّ مستشرقين عديدين عملوا في خدمة بلدانهم واستراتيجيّاتها التوسّعيّة والإمبرياليّة (لورنس، غيرترود بِل، فيلبي...) واستعان بهم، إلى هذا الحدّ أو ذاك، صانعو القرار في حكوماتهم. وبالطبع فإنّ الثقافويّة تبقى تحصيلاً حاصلاً في حقل كالاستشراق، تحتلّ الثقافة والدين واللغة فيه مواقع بالغة التأثير، وهي ثقافويّة يمكن أن تذهب في اتّجاه الفوبيا الإسلاميّة، كما يمكن أن تذهب في اتّجاه الفيليا الإسلاميّة.

لكنْ في مطلق الحالات، يبقى افتراض وجود خطّة استشراقيّة مُحكَمة يتشارك فيها مئات المثقّفين والمبدعين، إلى جانب السياسيّين والعسكريّين والمخطّطين الاستراتيجيّين، أقرب إلى

الانجراف في تخيّلات بلا حدود، ولا سيّما أنّ الثقافة الأوروبيّة هي تعريفاً ثقافة انشقاقات واسعة فيما بين ثقافاتها[٥].

وما كان أفدح من هذا، كما يضيف روبرت إروين وآخرون، ضمّ هوميروس وأسخيلوس ودانتي وسواهم إلى لائحة الاستشراق المشبوهة التي تقفز فوق التاريخ على نحو شبيه بذاك الذي رأيناه، في الفصل السابق، مع أدونيس[٦]. لكنْ هنا تحديداً، ووفق إروين، الذي ربّما كان أبرز دارسي الاستشراق المعاصرين وأكثر من دلّل على أخطاء سعيد المدرسيّة في ما خصّ تاريخه[٧]، تُثار مسألة العلاقة التي أقامها الأخير بين الاستشراق والإمبرياليّة. فإذا صحّ أنّ هوميروس وأسخيلوس ودانتي استشراقيّون، بالمعنى السعيديّ الرديء للكلمة، فهذا إنّما يلغي ربط الاستشراق بالظاهرة الأحدث عهداً بكثير، أي الإمبرياليّة بمؤسّساتها وتنظيماتها وموظّفيها. في المقابل، إذا كان المقصود توسّعاً إمبراطوريّاً وترابياً سابقاً على زمن الإمبرياليّة، بات واجباً توسيع نطاق النقد إلى ما يتعدّى الإمبراطوريّات الغربيّة. ففارس في ظلّ قورش وداريوس وزركسيس، ممّن بنوا إمبراطوريّات ضخمة وحاولوا أن يضمّوا إليها اليونان، لم تتعرّض لإدانة سعيد، بل على العكس، قُدّم هؤلاء ضحايا أبرياء وتراجيديّين على أيدي مسرحيّي اليونان القديمة. وفي وقت لاحق تربّع الأمويّون والعبّاسيّون والفاطميّون والعثمانيّون على رأس إمبراطوريّات عظمى، إلّا أنّ هذا لم يعرّضهم للنقد فظلّوا، هم أيضاً، ضحايا إساءة «التمثيل» الغربيّ لهم. وهذا إن لم نذكّر بـ«الفتح» الإسلاميّ نفسه الذي مهّد طريق العرب إلى ما لا حصر له من بلدان مفتوحة.

لكنّ إروين لا يتوقّف عند هذا الحدّ في تفنيده ثنائيّة الاستشراق والإمبرياليّة. فسعيد، الذي أوحى آسفاً بأنّ الاستشراق الألمانيّ قليل الأهميّة، وبالتالي لم يمنحه العناية التي يستحقّ، وإن طبّق عليه أحكامه في «التمثيل» و«التحويل إلى موضوع» (*objectification*)، لم يكن بريئاً في خطئه هذا. فليس هناك، في نظر إروين، مستشرقون إنكليز ممّن يستحقّون التسبيق على مستشرقين ألمان مثل هامّر- برغستول وفلايشر وفيلهاوسن ونولدكه وبِكر وغولدزيهر (وهو هنغاريّ لكنّه كتب وعلّم بالألمانيّة)، غير أنّ الاعتراف بأهميّة الاستشراق الألمانيّ كان سيؤدّي إلى انهيار حجّة سعيد حول ثنائيّة الإمبرياليّة والاستشراق، تبعاً لعجز ألمانيا عن أن ترتقي إلى مصاف إمبرياليّ. لكنّ سعيد، من ناحية أخرى، صمتَ أيضاً عن الاستشراق الروسيّ، ولو

اختلف السبب المرجَّح للصمت، علماً بوجود إمبراطوريّة روسيّة ضخمة أخضعت، في عداد من أخضعتهم، ملايين المسلمين[٨].

ويتوقّف إروين، كما فعل سواه، عند تناقض طرحه زعم سعيد أنّ الشرق لا يملك أيّ وجود موضوعيّ، وزعمه الآخر بأنّ الشرق موجود، إلّا أنّ المستشرقين أساؤوا تمثيله. والحال أنّ أيّاً من الحجّتين المتناقضتين تجعل كتابات المستشرقين عديمة الفائدة للحكّام الكولونياليّين في أراضي الإمبراطوريّتين البريطانيّة والفرنسيّة. ذاك أنّ لورد كرومر مثلاً ما كان بوسعه أن يحكم مصر بناءً على نصّ يخترع الواقع انطلاقاً من توهّمات، أو يزيّفه فانتازيّاً، وهذا فضلاً عن استحالة تزييف ما ليس موجوداً أصلاً. أهمّ من ذلك أنّه، بالعودة إلى طرق التفكير والنظر لدى الحكّام الكولونياليّين، كلورد كرومر أو لورد كِرزون، حيال الشعوب المحكومة، فإنّهم تأثّروا بقراءاتهم لقيصر وتكيتوس وسويتونيوس أكثر مما تأثّروا بنصوص المستشرقين[٩].

هذه المقارنات التي يعقدها إروين تنبّه إلى أنّ الإمبراطوريّات التي استحقّت نقد سعيد هي تحديداً تلك التي شاركت سائرَ الإمبراطوريّات ممارستَها للاقتلاع والتدمير، لكنّها تميّزت عنها بتوحيدها العالم، انطلاقاً من رأسماليّتها وصناعيّة اقتصاداتها، ولامتلاكها بالتالي تصوّراً عن الكون ككون واحد وإن متفاوت. فكأنّ حصر هذا النقد بالإمبراطوريّات الغربيّة، وآخرها الولايات المتّحدة، مهجوس بمناهضة توحيد العالم، وهو التوحيد الذي استفاد منه سعيد إلى أبعد حدّ وغرف من ثماره. وقد نقع على أسوأ تعابير ذاك التوجّه في موقف ناقد الاستشراق من شقّ قناة السويس الذي قدّمه كواحدة من المحطّات الكبرى للمشروع الاستشراقيّ، إلى جانب حملة نابوليون وغزو مصر، من غير أن تظهر القناة إطلاقاً بوصفها جسراً مبكراً لربط أطراف العالم ممّا جنت وتجني الإنسانيّة في زمننا بعض مكاسبه الكبرى. والراهن أنّ هذا الإنجاز تحديداً هو بالضبط ما يدينه سعيد. فـ «في فكرة قناة السويس، نرى الاستخلاص المنطقيّ للفكر الاستشراقيّ، أو، وهذا أشدّ إثارة، للجهد الاستشراقيّ. فبالنسبة للغرب، مثّلت آسيا ذات مرّة المسافة والغربة الصامتتين، وكان الإسلام هو العداء العسكريّ للمسيحيّة الأوروبيّة. وللتغلّب على هذه الثوابت التي لا يرقى إليها الشكّ كان ينبغي أوّلاً أن يُعرَف الشرق، ثمّ أن يُغزى وأن يُمتلك، وبعد ذاك أن يعاد خلقه على أيدي الأساتذة والجنود والقضاة (...) [فـ] بعد دو ليسبس، لم يعد في وسع أحد أن يتحدّث عن الشرق بوصفه

ينتمي بالمعنى الحصريّ إلى عالم آخر. لقد حلَّ هناك عالمُ«نا»، عالمُ«واحد» أضحى مُجمّعاً لأنّ قناة السويس أحبطت أولئك البلديّاتيّين المتبقّين الذين كانوا لا يزالون يؤمنون بالفارق بين العوالم»[10]. والشيء نفسه يصحّ في «وصف مصر» ممّا أنتجته بعثة نابوليون الشهيرة (١٦٧ عالماً وجغرافيّاً ومثقّفاً). فـ «[كتاب] الوصف أصبح النمط الأساسيّ لكلّ الجهود اللاحقة لجذب الشرق بما يجعله أقرب إلى أوروبا، وبالتالي لامتصاصه كلّيّاً و – وهذا ذو أهمّيّة مركزيّة – لإلغاء غرابته، أو على الأقلّ إخضاعها وتقليصها، وفي حالة الإسلام: [إخضاع] عداوته»[11]. ففكرة وحدة العالم وتغيّره وضمور خصوصيّاته العازلة هي إذاً المرفوضة لمجرّد أنّ «السلطة» فيها معقودة لأوروبا، تماماً كما أنّ النفط مرفوض من حيث المبدأ، عند عبد الرحمن منيف، ما دمنا لا نوافق على سياسات استثماره أو طريقة توزيع الثراء الناجم عنه. وهذا الميل الرجعيّ الضامر، بل الجذريّ في أصوليّته، هو ما سنتعرّف إليه لاحقاً في بعض الآثار التي خلّفها كتاب «الاستشراق»[12].

حدود السياسيّ

لقد كان أحد أبرز مصادر «الاستشراق» الانجراح بالانحياز الأميركيّ إلى إسرائيل، بما في ذلك انحياز الإعلام الأميركيّ، بعد ١٩٦٧ وهزيمتها[13]. وقد سبق لصادق جلال العظم، في دراسة حملت عنوان «الاستشراق والاستشراق معكوساً» (١٩٨١)، أن أخذ على سعيد، في ما خصّ تعقّل السياسات الأميركيّة، سذاجة تعويله على «التمثيل» و«الخطاب» و«الاستراتيجيّات النصّيّة» في صياغة السياسات والمصالح الماديّة[14]، وبالتالي على «الاستشراق» ومدرسة «ما بعد الكولونياليّة» لجهة تحويلهما موضوع التركيز من الاقتصاد والمصالح والسياسة إلى الثقافة (والتمثيل والتنميط).

لكنّ الأهمّ أنّ هذه المعاناة المتعلّقة بفلسطين وبالانحياز الأميركيّ إلى إسرائيل، لا تكفي، على أهمّيّتها الشعوريّة، لإصدار كتاب بالغ التعميم كـ «الاستشراق» يطرح على نفسه مهمّة بعيدة النطاق بقليل جدّاً من التواضع وبأقلّ منه من الالتفات النقديّ إلى الذات[15]. كذلك، وكما أشار بعض من علّقوا على كتاب «الاستشراق»، يستطيع من يشاء أن يتضامن مع الفلسطينيّين وحقوقهم دونما تورّط في هذا الموقف التعميميّ من «الاستشراق».

صحيح أنّ صحافة التابلويد والتلفزيونات التجاريّة والكتب الرخيصة في الغرب، وخصوصاً الولايات المتّحدة، تضجّ بصور «استشراقيّة» تنميطيّة وعنصريّة تطاول العرب والمسلمين، وهو ما زاده لاحقاً اللجوء الكثيف إلى أوروبا الذي أعقب الثورات العربيّة وانتكاسها. لكنّ هذا لا يعدو كونه أقوى تعابير صعود الوعي الشعبويّ الذي لم يقتصد في تعهير الإعلام ورجال السياسة والمال الغربيّين، كذلك لم ينجُ اليهود والسود من انتهاكاته الكبرى. وقبل ذاك وبعده، نشطت صناعة البورنوغرافيا في توسّل نساء غربيّات كأدوات للمتعة الجنسيّة، قبل أن تتوسّع هذه الصناعة وتضمّ إلى لائحة ضحاياها نساءً من سائر المعمورة.

أمّا النظر إلى ظواهر كهذه وسواها من ثقب الصراع العربيّ - الإسرائيليّ حصراً والخروج تالياً بخلاصات تتعدّى هذه الرقعة فلا يفعل سوى تزكية الخلط بين المراحل والمستويات والمعاني. ومن ذاك الخلط استسهال الهجوم على مخزون معرفيّ معقّد ومتضارب بحجج سياسيّة. فأخذُ الاستشراق ككلّ واحد أفضى إلى تجاهل مواقف عديدة لمستشرقين عارضوا السياسات الاستعماريّة ووقفوا إلى جانب ضحاياها، بما يتجاوز كثيراً المستشرقين القلّة الذين أثنى عليهم سعيد، أي بالاسم، مكسيم رودنسون وجاك بيرك وإيف لاكوست وروجر أرنالدِز. وقد سمّى المستشرقُ الإيطاليّ فرانشيسكو غابريللي، الذي أشرف على ترجمة كاملة لـ «ألف ليلة وليلة» إلى الإيطاليّة، بعضهم[١٦]. ومن هؤلاء إدوارد برازن الذي قضى حياته وهو يناضل من أجل استقلال فارس وحرّيّتها، ولويس ماسينيون الذي تعرّض لضرب الفاشيّين الفرنسيّين ورجال الشرطة بسبب مواقفه العربيّة، أمّا ليون كايتاني فلُقّب بـ «التركيّ» بسبب مناهضته الاحتلال الإيطاليّ لليبيا، وأصبح مدعاة للسخرية والهزء في إيطاليا. ويعدّد غابريللي أسماء آخرين كنولدكه وغولدزيهر وفلهاوزن وسواهم. ومثل غابريللي وآخرين ممّن لم ينكروا اختلاط بعض المفاهيم التي عبّر عنها المستشرقون بالعنصريّة والاستعماريّة، تبعاً لثقافات زمنهم وأفكاره، ولا أنكروا ضلوع بعض المستشرقين في مشاريع استعماريّة، استعرض رودنسون بعض الأدوار البارزة التي أدّاها مستشرقون في خدمة المعرفة عموماً، ومعرفة العالم الإسلاميّ خصوصاً، وتحقيقهم أعمال التراث الإسلاميّ شعراً ونثراً. وهي معرفة يصعب تبيّن اقترانها بالسلطة الإمبرياليّة أو خدمتها لها، فإذا قُيّض لها بالفعل أن تخدم سلطة معرفيّة، جاز الافتراض أنّ السلطة الإمبرياليّة المعرفيّة العربيّة أو الإسلاميّة هي المؤهّلة نظريّاً للاستفادة

منها. أمّا أن يكون غياب مثل هذه السلطة أو ضعف تأهيلها ما يمنع تلك الاستفادة، فهذا ليس حجّة كافية لمعاداة تلك المعرفة.

وعلى العموم، يبقى أنّ تضخيم ما هو سلطويّ في المعرفة وإلغاء كلّ ما هو معرفيّ في السلطة، إنّما يحصر كلّ تعرّف إلى «الآخر» وتعريف به بنزعات الإخضاع والهيمنة. ومن هذا القبيل تصاحب هجاء الاستشراق مع عسكرة المعرفة على خطوط قوميّة أو دينيّة أو، في أحسن الأحوال، لغويّة (معرفة اللغة). وهي العسكرة التي سبقت سعيد لتبلغ على يديه محطّة شبه تحريميّة تُقلقها ديمقراطيّة المعرفة وشيوعها، ولا سيّما في زمن التواصل الاجتماعيّ. هكذا يغدو ما لا يوافقنا من أفكار أو معطيات صادرة عن أجانب أقرب إلى انتهاك أو اعتداء أو استباحة. وإذا كان بديهيّاً أنّ الكتابة ذات المصدر المحلّيّ، والتي تجيد لغة هذا المصدر وتعبّر عن الحساسيّات الخاصّة به، أقدر من كتابة غير محلّيّة المصدر على نقل الواقع ومعطياته، بقي أنّ ذاك التفوّق لا يكتمل ما لم تجتمع لديه أدوات البحث الحديثة وطرائقه، وهي تعريفاً ليست محلّيّة. فإن لم يحدث هذا القران، تحوّلت المادّة محلّيّة المصدر إلى مادّة أوّليّة، شفويّة أو كتابيّة، يستعين بها الباحث ويبني عليها.

وقد درجت على هامش اللغة الناقدة للاستشراق مفاهيم ومصطلحات ومعانٍ مضلّلة أو بلديّة وضيّقة الأفق، كمثل الإشارة، عند الحديث عن «منفى» سعيد، إلى اللغة الإنكليزيّة بوصفها «لغة الآخر»، أو ذاك التعبير الأمنيّ «شبهات استشراقيّة» الذي بات يتداوله نقّاد ضَبطوا بالجرم الاستشراقيّ المشهود نصّاً ما. ولا يكتفي التسييس والأمنَنَة[17] الوحشيّان هذان بردّ كلّ عمليّات الاستكشاف و/ أو التعرّف إلى «السلطة»، واعتبار الأكثريّة الساحقة من أولئك الأفراد الذين أقدموا على هذه العمليّة مجرّد ممثّلين لتلك «السلطة»، بل يعدمان أيضاً حيّزاً عريضاً من الانشغالات الإنسانيّة يبدأ بالفضول المعرفيّ ولا ينتهي بحسّ المغامرة أو ولع الرحلة عند أفراد كثيرين. وهذا فضلاً عن طرح رودنسون السؤال الإشكاليّ الذي يتغافل عنه تسييس نقد الاستشراق في عسكرته كلّ معرفة على نحو شبه توتاليتاريّ، إذ، كما يقول المستشرق الفرنسيّ: «ماذا تهمّنا أفكار شامبليون عن المجتمع ما دام قد فكّ لنا رموز اللغة الهيروغليفيّة؟»[18].

ولا يفيد كثيراً، من ناحية أخرى، استدعاءُ الأصول لإنجاد التحليل، أي خلط نشأة الظواهر وما حفّ بتلك النشأة من ظروف وتوازنات قوى «سلطويّة» أو «إمبرياليّة»، بمسارات تلك

الظواهر وما ترتّب لاحقاً على تلك المسارات. ذاك أنّ الكيمياء نفسها بدأت على شكل خيمياء وسيمياء خرافيّة، والأنثروبولوجيا والفيلولوجيا (فقه اللغة) لابست العنصريّةُ ولادتها، فيما علوم الفضاء لم تنفصل بداياتها عن النزعات الحربيّة والعدوانيّة، كذلك فإنّ علم الفلك يجد مصدره في التنجيم، وكان الكومبيوتر قد وُلد في غرف العمليّات الحربيّة للجيشين الأميركيّ والبريطانيّ إبّان الحرب العالميّة الثانية. ولا بأس هنا بأن نضيف اكتشاف أميركا نفسه بوصفه من آثار التوسّع الأوروبيّ في اندفاعاته الأولى. هكذا كان من المفهوم أن يلتقي في البيئة النضاليّة، حيث يشيع أخذ المسارات بجريرة الأصول، حماسة المتحمّسين لإدانة اكتشاف أميركا، والتشوّق إلى أميركا «الموجودة» قبل اكتشافها، مع الدعوات الشهيرة إلى تطهير المعارف أو إعادة كتابة التاريخ، وخصوصاً الحنين إلى بدايات رومنطيقيّة طاهرة سابقة على «السلطة» وعلى ما آلت إليه هيئة الواقع الراهنة.

عن «الغرب» و«الشرق»

واقع الحال أنّ نقد الاستشراق هذا لا يفعل غير إفقار فهمنا للعلاقة المعقّدة بين «الغرب» و«الشرق». فقياساً بمعالجات المؤرّخ المغربيّ عبد الله العروي، أو حتّى بعرض تاريخيّ كالذي يقدّمه ألبرت حوراني، يمهّد ذاك النقد لتسطيح العلاقة وتأحيدها، بحيث يتبخّر التصنيف إلى معادلتين بسيطتين تتحكّم بهما السياسة: فأوّلاً، إنّ مَن يعجبنا من الكتّاب الغربيّين، أي من «يُنصف» العرب والمسلمين، لا يكون استشراقيّاً، والعكس صحيح. وثانياً، إنّ من يؤكّد مخالفة نسقنا للنسق الغربيّ هو الأكثر استشراقيّة وممارسةً للتنميط، مع ما يشي به ذلك من عقدة دونيّة ومكابِرة تكاد تستعصي في العلاقة بالغرب. وعلى مقدّمة ضمنيّة كهذه يُبنى جبل من الأحكام التي لا يقدّم الواقع إلّا نفيه ونقضه. فأن يكون الاستشراق قد حرم الشرقيّين تمثيل أنفسهم، فهذا ما يدحضه، بين أمور كثيرة أخرى، إبراز الجامعات ومعاهد البحوث الغربيّة آلاف الشرقيّين الذين لم يُعرَفوا إلّا في الغرب ومؤسّساته، وهو ما يقف نقيضاً لتجاهل سعيد كتابات شرقيّين بمن فيهم كثيرون ممّن سبقوه إلى نقد الاستشراق. هكذا تغدو سبباً للسخرية تلك المطالبة بـ«السماح» للمضطهَد بأن يسرد (أو يمتلك سرديّته)، وهو ما لا يحصل فعليّاً إلّا في المؤسّسات الجامعيّة والبحثيّة الغربيّة، وسعيدُ نفسه دليل صارخ على تلك الفرصة التي

لا تُتاح إلّا هناك. فتحديداً بسبب المؤسّسات المذكورة، وما أتاحته من سرديّات «مضادّة»، انتقل التشهير بالاستشراق من مهنة حِرَفيّة ومحلّيّة أكثر مَن يمارسها رجال دين مسلمون إلى عمل أكاديميّ يتولّاه متخصّصون ليسوا إسلاميّين، وقد لا يكونون مسلمين. لكنّ سعيد حين يقارب وضعاً سياسيّاً ملموساً يغلبه الواقع، فيتحدّث عن الأهميّة الفائقة لعناصر لا دخل لها بـ«منع الضحيّة من امتلاك سرديّته» أو ما يشبه ذلك من أعذار مُنظَّرة. فهو، في مقالاته التي كتبها في معارضة اتّفاق أوسلو الفلسطينيّ - الإسرائيليّ (١٩٩٣)[١٩]، كثيراً ما شهّر بسلوك الوفد الفلسطينيّ المفاوض الذي يحضر المفاوضات غير مزوّد بخرائط أو بمستشارين قانونيّين أو بمعطيات صلبة أو بمن يجيد اللغة الإنكليزيّة، ممّا صنعه ذاك الوفد لنفسه بنفسه وبمحض إرادته، بينما كان الوفد الإسرائيليّ يصل مصحوباً بفائض من هذه العناصر جميعاً.

وهذا إنّما يثير سؤالاً مقابلاً عن القدرة على إنتاج المعرفة عبر الاكتفاء بنقد «التمثيل» الذي يخلق عارفاً ومعروفاً، أو دارساً (ذاتاً) ومدروساً (موضوعاً). إذ ماذا عن القدرة على خلق معرفة مقابلة للمعرفة «البيضاء»؟ ذاك أنّ عدم إنجاز مهمّة كهذه يُبقي «التابع» هامشاً على متن المعارف «البيضاء» التي أنتجها تاريخ ومؤسّسات «سيطرة» و«إخضاع» (جامعات، مراكز أبحاث، إلخ). وهل يمكن تالياً نبذ معارفنا التي نتجت في سياق الهيمنة المعرفيّة للغرب ومؤسّساته؟ واستطراداً، وإذا نبذنا «المستشرقين» وتلامذتهم من أجانب وعرب ومسلمين، فعلى ماذا يمكن الاعتماد لتحصيل المعرفة؟

إنّ امتلاك «التابع» أو «الضحيّة» سرديّته هو ما يجد سعيد مثالَه في مشروع مُفلس أسماه «ما يشهد عليه ببلاغةٍ تاريخ حركات التحرّر في القرن العشرين»[٢٠]، على نحو يذكّر بـ«حوار» أدونيس مع عبد الفتّاح إسماعيل، الذي أشير إليه في الفصل السابق. وفي ذلك يلتقي سعيد (وأدونيس) مع القواسم المشتركة للأنظمة والمنظّمات الموصوفة بمناهضة الإمبرياليّة. أمّا على الصعيد المعرفيّ البحت، فيصعب التعويل على نتائج باهرة نجمت عن امتلاك «التابع» «سرديّتَه» حيث تسنّى له ذلك[٢١]، إذ لا يزال السائد ميلاً احتجاجيّاً، أقرب إلى الشغب الطفليّ، يُعبَّر عنه بوضع المزدوجات حول المصطلحات التي توصم باستشراقيّةٍ مُدانة ما، كـ «تقدّم» و«تمدّن» و«تخلّف»، من دون قدرة على الارتقاء من وضع المزدوجات الاحتجاجيّة إلى صياغة مفاهيم بديلة.

من هم نقّاد الاستشراق؟

لقد امتلك الاستشراق تاريخاً لا يمتّ بصلة إلى تاريخ المؤامرات المنسوبة إلى الغرب على الشرق. فالدارسون الأوروبيّون اعتمدوا تعبير «استشراق» و«مستشرق» حين بدأوا يدرسون العربيّة ولغات شرقيّة أخرى. وبدورهم استخدم المستشرقون هؤلاء التقنيّات والمناهج الفيلولوجيّة التي استُخدمت في دراسة اللاتينيّة والإغريقيّة، ولاحقاً النصوص العبريّة في العهد القديم. وهذه إنّما انبثقت من سكولائيّة عصر النهضة التي كانت شديدة الدأب والدقّة في علاقتها باللاتينيّة والإغريقيّة. فليس في الأمر إذاً مؤامرة على العرب والمسلمين، ولا سيّما أنّ تعبير «مستشرق» إنّما استُعمل بالمعنى الذي استُعمل فيه تعبير مُتَلَتّن *Latinist* أو مُتَهلِن *Hellenist*، أي للتدليل على منطقة جغرافيّة وثقافيّة يعمل فيها هؤلاء و/ أو يشتغلون عليها. ومن جهة أخرى أقلّ تداولاً وحضوراً، استُخدم التعبير إيّاه تدليلاً على فنّ أوروبيّ أنتجه فرنسيّون وبعض الإيطاليّين ممّن رسموا مشاهد عن شرق هو في الغالب مُتَخيّل فعلاً، إلّا أنّ هذا الفنّ لا صلة له بتاتاً بالدراسات الاستشراقيّة، ما يلغي افتراض نظام معرفيّ جامع وصارم كالذي افترضه سعيد.

والحقّ أنّ الأساتذة الأوروبيّين، وبسبب تراث النهضة والتنوير ثمّ الثورات اللاحقة من صناعيّة وسياسيّة، إنّما تفرّدوا في الاهتمام بالثقافات الأخرى وفي معرفتها. وهذا ما لم يفعله زملاؤهم في سائر الحضارات ممّن لم تشغلهم معرفة الثقافات التي عاصرت ثقافتهم، لا لنقص في أهميّتهم وأهميّة ثقافتهم، بل بسبب انحصارها الجغرافيّ وضعف البُعد الكونيّ فيها بالتالي. وعلى أيّ حال، ففي الخمسينيّات شرع يتراجع وينكمش استخدام تعبيري «استشراق» و«مستشرق» لسببين على الأقلّ: أنّ الرقعة الجغرافيّة التي يغطّيانها بالغة الضخامة والتفاوت، وأنّهما يتوسّلان ويخلطان أنظمة معرفيّة عدّة، من التاريخ إلى اللغويّات ومن الأنثروبولوجيا والسوسيولوجيا إلى النقد الأدبيّ. وفي ١٩٧٣ أعلن المؤتمر التاسع والعشرون للمستشرقين في باريس النهاية الرسميّة للاستشراق بصفته هذه، وشرع التعبير يختفي من الاستعمال الأكاديميّ و/ أو الرصين لتحلّ محلّه الاختصاصات المحدّدة لأصحابها.

في هذه الغضون تراجع التعويل على الدين[٢٢] واللغة في فهم المجتمعات الإسلاميّة ليتزايد الاكتراث بالاقتصاد والتمدُين وسائر العناصر الاجتماعيّة، كذلك ظهرت خلافات بالغة

الجدّيّة بين المستشرقين أنفسهم، وفي بيئاتهم، في ما خصّ «الآخر»، وهو بعض ما تجاهله سعيد. وهذه وجهة لا تفتقر إلى تاريخ وتراكم قديمين: فرجال الكنيسة القروسطيّون حين كانوا «يسيئون تمثيل» الإسلام، فإنّهم كثيراً ما مالوا إلى تصويره كهرطقة مسيحيّة (غالباً آريوسيّة) أكثر مما قدّموه كشيء إكزوتيكيّ وغريب. وفي القرن السابع عشر ظنّ كثيرون من المستشرقين أنّ الإسلام نوع من اليونيتاريّة - ذاك المعتقد المسيحيّ الذي يؤكّد الحرّيّة الفرديّة في الاعتقاد ويرفض التثليث. ثمّ، في القرن العشرين، اتّجه المستشرقون الذين درسوا الصوفيّة، كماسينيون وأربيري، لأن يُنصرِنوا ما درسوه. وهكذا فبالنسبة إلى الباحثين في القرون الماضية عن «آخر» يضمن لهم تصليب هويّتهم ولُحمتهم، لم يكن الإسلام أوّل المرشّحين للمهمّة ولا كان موضع إجماعهم بوصفه ما يمثّل النقيض. فعند معظم البروتستانت الإنكليز في القرن السابع عشر، كانت أراضي الإسلام بعيدة ومجهولة، وكان «الآخر» الفرنسيّ أو الكاثوليكيّ أشدّ حضوراً وجاهزيّة لدور كهذا.

بيد أنّ بيئة نقد الاستشراق العربيّة التي سبق أن تزعّمها رجال دين يرون في صراعات العالم صراعات أديان ومذاهب، ولا يكتمون حساسيّتهم حيال الغرب بوصفه «مسيحيّاً»، حفلت دائماً بهذا الميل الطاغي إلى توحيد الغرب، وضمناً توحيد مستشرقيه. فقبل سعيد، عبّر مسلمون وإسلاميّون على نحو أو آخر، كالأفغاني وعبده ورشيد رضا وحسن البنّا ومصطفى السباعي...، عن تحفّظهم و/ أو عدائهم للظاهرة هذه، وربّما وجدت مواقفهم ما يؤجّجها في حقيقة أنّ بعض المستشرقين كانوا رجال دينٍ ومبشّرين (ماسينيون، لامنس، غيوم، مونتغمري وات).

وفعلَ الشيء ذاته متحوّل إلى الإسلام هو الفرنسيّ رينيه غِنو (١٨٨٦-١٩٥١) الذي أصدر، في ١٩٢٤، كتابه «شرق وغرب» مهاجماً مناهج المستشرقين وما توصّلوا إليه[٢٣]. وبعد حضوره مؤتمراً دوليّاً عن الاستشراق في لايدن بهولندا، عام ١٩٣١، أصدر الكاتب السوريّ محمّد كرد علي (١٨٧٦-١٩٥٣)، كتاب «الإسلام والحضارة العربيّة» في جزأين، بهدف «شرح» و«تصحيح» تصوّرات المستشرقين. وفي ١٩٣٤ هاجم الاستشراقَ محمّد أسد (١٩٠٠-١٩٩٢)، وهو يهوديّ تحوّل، مثله مثل غِنو، إلى الإسلام عام ١٩٢٦ وكتب عنه وعن مكّة، وكان لكتابه «الإسلام على مفترق الطرق» أن ترك تأثيراً كبيراً في سيّد قطب، حيث أرجع «عداء» المستشرقين للإسلام إلى الحروب الصليبيّة[٢٤]. ويبدو أنّ صدور «دائرة المعارف الإسلاميّة» في

١٩٣٦ رفع وتائر الغضب، موحياً للنقّاد المسلمين أنّ السيطرة والإحكام المعرفيّين على الشرق والإسلام باتا تامّين وكاملين.

ولم ينقطع صدور الأعمال النقديّة والتشهيريّة لقادة جماعة الإخوان المسلمين ومثقّفيها. فنقض الاستشراق، ولو بطرق بدائيّة وعديمة الحذلقة، كان دوماً موضوعة إخوانيّة مثيرة للحماسة. فبعد حسن البنّا، تحدّث سيّد قطب، في مقال له يرجع إلى ١٩٣٤، عن «عجز المستشرقين الطبيعيّ عن فهم «الروح الإسلاميّة العُلويّة»»[٢٥]. وهو نفسه في كتابه «معركة الإسلام والرأسماليّة»، اتّهم الاستشراق بأنّه «قام ليساعد الاستعمار من الوجهة العلميّة، وليمدّ جذوره في التربة العقليّة كذلك»[٢٦]. وفي كتاب آخر رأى أنّ اليهود والصليبيّين «دسّوا رجالاً وزعامات للكيد لهذه الأمّة. فالمئات والألوف كانوا دسيسة في العالم الإسلاميّ – وما يزالون في صورة مستشرقين وتلاميذ مستشرقين الذين يشغلون مناصب الحياة الفكريّة اليوم في البلاد التي يقول أهلها إنّهم مسلمون!!»[٢٧]. وفي كتابه الأشهر «معالم في الطريق»، يتكرّر تعبير «الهجوم الاستشراقيّ الماكر»، وترد تعابير من نوع «حركة الهجوم الاستشراقيّة» و«حملات المستشرقين على مبدأ الجهاد»[٢٨].

ومبكراً اهتمّ إخوانيّون آخرون بـ «دحض» آراء المستشرقين، وكان منهم محمّد قطب، شقيق سيّد وتلميذه، الذي كرّس للاستشراق كتاباً وضعه في ١٩٦٥، أسماه «المستشرقون والإسلام». ومثل باقي الكتب الكثيرة المعبّرة عن الوعي نفسه، جاء كتاب محمّد قطب، محشوّاً بالخرافات والروايات التآمريّة، خصوصاً ما يتعلّق منها باليهود، ومشوباً باستحواذ على التاريخ لا حدود للتصرّف فيه وللخلط بين حقبه ورموزه[٢٩]. وقد ترك الشيخ أبو الحسن الندويّ الذي تأثّر به سيّد قطب كتباً تنمّ عن مدى انهجاسه بالموضوع، على ما تدلّ عناوينها: «أبحاث حول الاستشراق والمستشرقين» و«الإسلام والمستشرقون» و«الإسلاميّات بين كتابات المستشرقين والباحثين المسلمين»... فإذا كان دور الغرب في العالم الإسلاميّ كريهاً من حيث المبدأ، فإنّ قابليّة الكراهية تتعاظم لدى ثقافات لا تزال تتباهى بفتوحات الأجداد، بل تسبغ عليها قداسة مصدرها الارتباط بانتشار الدين الإسلاميّ. وهذا ما استمرّ طويلاً، ولا يزال، بحيث يخبرنا حازم قنديل أنّ أحد أقطاب الإخوان المسلمين المصريّين يرى أنّ المؤامرة الراهنة على الإسلام بدأت في القرن الثاني عشر على يد يهوديّ متنكّر «اخترع» الاستشراق، هو يوحنا الإشبيليّ

(الذي ترجم في ذاك القرن العديد من الأعمال العربيّة)، ما جعل أساتذة لاحقين كهاميلتون غبّ يتولّون تنفيذ خطط حكماء صهيون"[٣٠].

وسبق للباكستانيّة مريم جميلة أن هاجمت، في «الإسلام ضدّ الغرب» (١٩٦٢)، المستشرقين ومعهم طه حسين الذي، بحسب رأيها، نسي أن المسيحيّين أضاعوا الإنجيل الحقيقيّ، ثمّ وصفت الاستشراق، في كتاب آخر هو «الإسلام والاستشراق»، بأنّه «مؤامرة منظّمة... ترتكز على الداروينيّة الاجتماعيّة كي تحضّ شبيبتنا على أن يتمرّدوا على إيمانهم». وفي ١٩٧١ كتب الإيرانيّ حميد الغار مقالة بعنوان «مشاكل المستشرقين» طرح فيها تساؤلات عن العقلانيّة على الطريقة الغربيّة. وعلى مدى الستينيّات والسبعينيّات نشر الفلسطينيّ عبد اللطيف طيباوي عدداً من الأعمال أدان فيها تدريس الإسلام في «مدرسة الدراسات الشرقيّة والأفريقيّة» (ساواس) في لندن، ومتأثّراً بكرد علي، رأى أنّ لأغلب المستشرقين أهدافاً سياسيّة تتعارض مع «مصالحنا»، وأنّ بعضهم رجال دين مسيحيّون أو إرساليّون أو جواسيس. واعتبر طيباوي أنّ المسلمين وحدهم هم المؤهّلون أن يفسّروا دينهم، وهو ما ينبغي أن يبتعد عنه الأساتذة غير المسلمين.

والشيء نفسه يصحّ في بيئة الأصوليّين الشيعة، ولو بحرارة أقلّ نسبيّاً، وفي بيئات نضاليّة أخرى ليست بالضرورة أصوليّة. ففي ١٩٦٠ أصدر رجل الدين الشيعيّ اللبنانيّ الشابّ يومذاك، محمّد حسين فضل الله، «أسلوب الدعوة في القرآن»، محاولاً كشف ما اعتبره بطلان التأويل الاستشراقيّ للقرآن، وخاصّة عدم التمييز بين الجهاد والعنف، كما بين الدعوة وفرضها بالقوّة[٣١]. وفي ١٩٦٢ أصدر الكاتب الإيرانيّ جلال علي أحمد (١٩٢٣-٦٩) كتاب «غرب زاديغي الذي تُرجم إلى الإنكليزيّة بعنوان *Occidentosis: A Plague from the West* (المرض بالغرب، أو الانضراب بالغرب: طاعون من الغرب)، وفيه هاجم معاملة المستشرقين للآسيويّين كما لو أنّهم مادّة أوّليّة للمختبرات، وهاجم أيضاً نظام شاه إيران بوصفه تابعاً للغربيّين ومُسهّلاً لعملهم. وهذا الكتاب، الذي مُنع في إيران الشاهنشاهيّة، ترك آثاره على أفكار المنظّر الإسلاميّ علي شريعتي وعلى آية الله الخميني نفسه وبعض رجالات الدين الشيعة في قم. وفي وقت لاحق رأينا الخميني يندّد بالاستشراق والمستشرقين بما يصفه إروين بـ «تعابير شبيهة بتعابير علي أحمد».

ومن موقعين ماركسيّين، وإن على اختلاف بينهما، هاجم الاستشراقَ المغربيُّ عبد الله العروي في كتابه «أزمة المثقّفين العرب تقليديّة أم تاريخانيّة»، في فصل عنونَه «العرب والثقافة الأنثروبولوجيّة»، والمصريّ أنور عبد الملك الذي سنعود إليه لاحقاً، وقد ذكر سعيد كلّاً منهما، كما حظي بإشارته الأنثروبولوجيّ البريطانيّ المسلم (ونجل محمّد أسد) طلال أسد، الذي كتب في ١٩٧٣، ضمن كتاب أعدّه، عن العلاقة بين الأنثروبولوجيا الوظيفيّة والاستشراق من جهة، والسيطرة السياسيّة على «العالم الثالث» من جهة أخرى[٣٢]. لكنّ العروي، خصوصاً في نقد غوستاف فون غرونباوم، انشدّ إلى ما هو أكاديميّ ومتّصل بالمناهج[٣٣]، بينما ركّز عبد الملك على المعاني الإيديولوجيّة والسياسيّة.

لقد صدر عدد كبير من الأعمال المذكورة باللغتين الإنكليزيّة والفرنسيّة، كما كان الكثيرون من كتّابها أساتذة في جامعات أميركيّة وبريطانيّة وفرنسيّة، ما يعني أنّ سعيد لم يكن غريباً عنها. أهمّ من ذلك أنّ تلك الأعمال صبّت جميعها في فكرة «الغزو الثقافيّ» الذي يتعرّض له الإسلام فيما المَغزوّ المفترض يردّ على «غزوه» بهذه الخلطة اللاعقلانيّة والتآمريّة التي حملت سيّد قطب، ومن بعده الخميني، على التأثّر بها والبناء عليها. غير أنّ الكتابات المشابهة التي صدرت بعد «استشراق» سعيد، مستقويةً به، كانت أمرّ وأدهى، كذلك قطعت كلّ شكّ في الطبيعة الإيديولوجيّة لبيئة مناهضة الاستشراق التي ترفع الاكتفاء الذاتيّ إلى سويّة الرفض لأدنى تعرّض لتلصّص الآخرين أو لتفحّصهم، بحيث يلوح العداء للاستشراق معادلاً ثقافيّاً لفكرة «السيادة الوطنيّة» في السياسة، التي ترفض كلّ تدخّل خارجيّ «في شؤوننا».

لقد أدلى بدلوه في هذه المعمعة الهنديّ المسلم ضياء الحقّ فاروقي في ١٩٨٤، والغامبيّ الأميركيّ المسلم سليمان نيانغ، والفلسطينيّ سمير عبد ربّه، والسعوديّ أحمد غراب، حيث زادت جرعة الكلام الدينيّ الصريح وتزايد ربط الاستشراق بالمسيحيّين واليهود. ولئن رأى إروين أنّ الباكستانيّ البريطانيّ ضياء الدين سردار، ومن خلال كتاب صغير صدر في ١٩٩٩ وحمل أيضاً اسم «الاستشراق»، كتب أفضل تلك الأعمال (مع أن دينيّة صاحبه ردعته عن اعتبار سعيد ذي الثقافة الغربيّة مرجعه الصالح)، لم يرتدع سردار عن ارتكاب أخطاء مدرسيّة عدّة[٣٤]. وليس من المبالغة القول إنّ الجسم العريض لبيئة نقد الاستشراق إنّما تشكّل من إسلاميّين ومدافعين متعصّبين عن الإسلام، معظمهم لا ساميّ، وقد انضمّ إليهم غربيّون لاعقلانيّون مناهضون

للحداثة والتنوير، دفعهم في هذه الوجهة الإحباط بالحرب العالميّة الأولى وما بعدها في أوروبا. وإلى هؤلاء انضاف هامش ضيّق جدّاً من الماركسيّين، وإن توسّع هذا الهامش لاحقاً بفعل تعاظم حركة النزوح من الماركسيّة إلى الشعبويّة الإسلاميّة ممّا جرى تناوله في الفصل الثامن.

لكنْ إذا وضعنا جانباً البيئة الإسلاميّة، أمكننا أن نلاحظ، هنا أيضاً، مفاعيل الردّة عن التنوير التي سبق أن رأيناها في حقول وميادين أخرى: فمحمّد كرد علي الذي كثيراً ما تقلّبت مواقفه، لم يضع كتابه «خطط الشام» إلّا بعد زيارة إيطاليا والاشتغال على مخطوطات المستشرق الإيطاليّ ليوني كيتاني، وقد كتب مقالات يمتدح فيها «علماء المشرقيّات من الهولنديّين والجرمانيّين والفرنسيّين والبريطانيّين والإيطاليّين والإسبان وغيرهم من شعوب أوروبا وشمال أميركا بما تفضّلوا به علينا من نشر أسفارنا»، وفعلت الشيء نفسه بنت الشاطئ (عائشة عبد الرحمن) حيث «نقابل صنيع من اشتغلوا منّا بنشر المخطوطات منذ أواخر القرن التاسع عشر إلى منتصف القرن العشرين، فتروعنا المقابلة. فأمانتهم في نقل النصّ يقابلها عندنا عبث بالنصوص»، بينما رأى صلاح الدين المنجّد أنّ المستشرقين «عالجوا كلّ أمر ذي شأن في ديننا وحضارتنا، متّبعين في دراستهم وأبحاثهم طرق البحث المنهجيّ المنظّم». ولئن تتلمذ بطرس البستاني ونجيب العقيقي وتوفيق الحكيم وعبد الرحمن بدوي على مستشرقين، فقد بدا لكثيرين أنّ النشاط الفكريّ لطه حسين، الذي شارك في مؤتمر المستشرقين في روما عام ١٩٣٥، لا يعدو كونه امتداداً لجهود أستاذه كارلو نالينو. وذهب أمين الريحاني خطوة أبعد فقلّد الرحّالة المستشرقين في ترحاله وملبسه وعمله الميدانيّ، وبصفته هذه فعل ما هو غير مألوف في المثقّفين المحلّيّين، إذ تعرّف «كمستشرق» إلى بلده («قلب لبنان») وإلى بلدان عربيّة أخرى وعرّف بها. أمّا المثقّف الفلسطينيّ إسحق موسى الحسيني الذي درس في لندن، وتتلمذ على المستشرق غبّ، وأعجب به، فوضع في ١٩٤٠ كتاباً صغيراً عن المستشرقين صدر في القدس، «يعدّد فيه فضائل هؤلاء العلماء الكبار، الذين إن ارتكبوا خطأً جاء «عن غير قصد...»»[٣٥].

ولئن كان ملحوظاً في قالب إيجابيّ ذاك الجهد المعرفيّ والتوثيقيّ للمستشرقين، فقد وُجد أيضاً من يلحظه سلباً من غير إفراط في التسييس والأدلجة. فقد أشار أحمد فارس الشدياق إلى ما يراه أخطاءً لغويّة فادحة عند المستشرق الذي «أدخل رأسه في أضغاث أحلام أو أدخل أضغاث أحلام في رأسه»، كذلك انبرى زكي مبارك لتصحيح ما اعتبره أغلاطاً ارتكبوها، وإن دافع

عنهم في مواجهة تهم وجّهها إليهم حسين الهراوي (وفي الطور التالي انقلب مبارك ليغدو، مثل سواه، أكثر حدّة وعداءً).

السلطة والهويّة

على نحو أو آخر، تقيم في النقد الرائج للاستشراق نظريّة مفادها أنّ المجتمع المحلّيّ، بعلاقاته وأفكاره، تامّ البراءة، وأنّ السلطة، التي وفدت إليه وفادة استعماريّة من الخارج، ولم تربطها به إلّا القوّة والإخضاع، ولم تقدّم إليه إلّا القمع والإلغاء والتهميش، هي المسؤولة عن كلّ قصور فيه. وتقدير كهذا إنّما يحول دون رؤية العلاقة بين الطرفين في تاريخها وفي تبادل تأثيرها، إذ كيف تستطيع السلطة مثلاً أن تستمرّ لعشرات السنوات، أي فترة تزيد كثيراً على فترة الخضوع للانتدابات الغربيةّ، دون الاتّكاء على طرف ما في المجتمع المعنيّ. وبالمعنى هذا فإنّ النظريّة المذكورة، التي تعفي «الذات» من كلّ مسؤوليّة، تنطوي على فائض رومنطيقيّ تبريريّ وشعبويّ، يجمع في آن واحد بين المحافظة والعدميّة: المحافظة في العلاقة مع «ذاتنا» والعدميّة حيال «غيرنا» الذي تتمثّل فيه السلطة، السياسيّة والعسكريّة والثقافيّة في وقت واحد. وعلى نحو لولبيّ، وبالاستعانة ببضع أفكار غربيّة لاعقلانيّة، يصار إلى تصعيد الموقف من إدانة سلطة ذات مواصفات معيّنة إلى إدانة السلطة كلّها وكلّ سلطة بإطلاق[٣٦].

هكذا، تغدو «السلطة» متماهية، إلى أبعد الحدود، مع هويّة الغير الذي هو الغرب، وفي اكتمال سيرورة التماهي هذا نقع على بعض أهمّ الأسباب التي تفسّر الانتشار الذي حظي به «الاستشراق». فموضوعات سعيد، كما طرحها على نحو متفاوت السابقون عليه (من سيّد قطب والخمينيّ إلى أنور عبد الملك)، لم تجد استقبالها الواسع حينذاك لأنّ العالم لم يكن يعيش حقبة احتدام الهويّات (نحن وهُم)، بل كان مندرجاً في ما عُرف بمرحلة التحرّر الوطنيّ، بالتوازي مع وجود معسكر سوفياتيّ قويّ وأنظمة قوميّة عسكريّة تؤكّد أنّ المشكلة مع الغرب مشكلة تنمية وتقدّم أساساً، قبل أن تكون مشكلة ثقافة، فيما كان الإسلاميّون «الرجعيّون» يتفرّدون وحدهم، وفي مونولوغ لا يُعنى به سواهم، في إيلاء الهويّات وصراعها الأهميّة الفائقة المفصولة عن كلّ اعتبار اقتصاديّ. كذلك، ومن جهة أخرى، فإنّ الغربيّين أنفسهم لم يكونوا قد دخلوا في طورهم الاعتذاريّ حيال «العالم الثالث»، وما استجرّه من استنطاق سرديّات

مغايرة قدّمها أبناء الشعوب التي اضطُهدت أو قُهرت في الماضي، مُكتفين إمّا بالنقد الغربيّ النيتشويّ – الشبنغلريّ للغرب نفسه، والذي بدا أنّ الإقلاع الديمقراطيّ بعد الحرب العالميّة الثانية وانهيار الفاشيّة يتحمّله ويستوعبه، وإمّا بالنقد الشيوعيّ والماركسيّ عموماً والذي بدا أحد استطالات الحرب الباردة.

فـ«الاستشراق»، ككتاب وكجملة مفاهيم، لاح استجابةً لطلب بعض النُّخب غير الغربيّة الإقرارَ بمساهمة شعوبها في التاريخ الثقافيّ للعالم من خلال عمليّة توحيد بين المحافظة في العلاقة مع «ذاتنا» والعدميّة حيال «غيرنا». وهذا ما لم يكن بعيداً من الانتفاضة ما بعد الحداثيّة على الكونيّة والحقيقة الموضوعيّة في استهدافها الصريح للثقافة ذات النسب التنويريّ. لكنْ في حالة العرب خصوصاً، ولا سيّما المقيمين في الغرب، وبالأخصّ في الولايات المتّحدة، كان هناك استشعار فداحة التأييد الأميركيّ لإسرائيل وما يرافقه من تنميط لهم، وذلك في زمن صعود الهويّات واحتدامها، ومعها النسبيّات الثقافيّة الطموحة والطامحة إلى الاعتراف، على خلاف حقبة الستينيّات[٣٧]. غير أنّ ما ضاعف تحويل العداء للاستشراق إلى ثقافة شعبيّة في العالم العربيّ سقوط كتاب سعيد على المنطقة كأنّه جزء من الحدث الثوريّ الإسلاميّ الذي افتتحته الثورة الإيرانيّة، في مقابل «الخيانيّة» التي عبّر عنها أنور السادات بسلامه مع إسرائيل، والانكشاف الفضائحيّ لبطن التفاوت الخصب والجارح للنرجسيّة القوميّة مع الحرب الأهليّة– الإقليميّة في لبنان. هكذا اتّسعت شعبيّة النزعات الشعبويّة التي لم يعد يفرّقها الكثير عمّا يشيعه الإسلاميّون الخمينيّون[٣٨].

لكنّ أفكار المجمّع الفكريّ القوميّ – اليساريّ – الشعبويّ التي كانت التنمية، لا الثقافة، موضوعها الأثير، إنّما شاركت في التمهيد المداور لذاك التحوّل، بحيث يبدو اليوم، في نظرة استعاديّة، أنّ اللغة الإسلاميّة الأصوليّة المبكرة كانت زلّة اللسان الفرويديّة لأفكار المجمّع المذكور. وهذا ما أدت الأنظمة الأمنيّة الدور الأبرز في تثبيته، ممّا لم يكن في وسع الأفكار الإسلاميّة القديمة والحِرَفيّة أن تؤدّيه بذاتها. فتآمريّة المستشرق المزعومة تبرّر لتلك الأنظمة، بما لديها من مؤسّسات ومنابر تأثير تعليميّ وإعلاميّ، حذرها السياسيّ والأمنيّ من «الغريب» و«الإمبرياليّ»، كما تبرّر بالتالي المضيّ في أمننَة السياسة والاجتماع، إن لم يكن أمننَة العالم وتأويله.

في هذا المعنى، وفي الحدود النسبيّة التي مُنحت للثقافة قياساً بالتنمية والمقارعة السياسيّة للإمبرياليّة، كتب في ١٩٥٧ محمّد البهي، الإسلاميّ - الناصريّ، الذي سمّي مديراً لجامعة الأزهر في ١٩٦١ ووزيراً للأوقاف خلال ١٩٦٢-١٩٦٤، «الفكر الإسلاميّ الحديث وصلته بالاستعمار الغربيّ»، مكرّساً فصله الثاني لـ«المستشرقون والاستعمار». أمّا وزير الثقافة المصريّ عبد القادر حاتم، فربط الاستشراق، في العام نفسه، بـ«هذا الثأر القديم المتجدّد بين هذا الوطن [العربيّ] وبين أوروبا، والذي بلغ ذروته في القرنين الحادي عشر والثاني عشر». فإذا أضفنا انفجار الكتابات والترجمات اللاساميّة في العهد الناصريّ، ثمّ في العراق إبّان العهد البعثيّ، استحقّ الدور الوسيط في إنعاش تلك الأفكار، كما أدّاه المجمّع الفكريّ القوميّ - اليساريّ، والشعبويّ دائماً، تسليط ضوء أكثر.

ماركس وسعيد

هاتان الإطلاقيّة والقطيعة اللتان أُسبغتا على ثنائيّ الـ«نحن» والـ«هم»، حملتا على تصنيف كارل ماركس في عداد الأدب الاستشراقيّ بسبب رأيه في الحكم البريطانيّ للهند، وفي الآثار المترتّبة عنه، فضلاً عن عبارة استفزّت سعيد، هي التي أوردها ماركس في «١٨ برومير لويس بونابرت»: «لا يستطيعون أن يمثّلوا أنفسهم، ينبغي أن يُمَثّلوا»، قاصداً بها قاعدة الفلّاحين الصغار المعزولين وضيّقي الأفق التي استند إليها حكم لويس نابوليون[٣٩].

وإذا كان ربط الاستشراق بالسلطة لا يصحّ تماماً في أدباء وفنّانين غربيّين كارهين للسلطة وهاربين منها، فهذا ما يبلغ ذروة ضعفه عند إدراج ماركس، عدوّ السلطة الرأسماليّة الراديكاليّ، في تلك الخانة. لكنْ، وكما سبق أن جادل بحقٍّ عدد من الماركسيّين، فإنّ أيّة معرفة بالديالكتيك الماركسيّ (الهيغليّ) تُخرج هذا الرأي كلّيّاً من خانة الاستشراق وتدرج التعامل معه في مكان آخر يصحّ على حالات مماثلة في أوروبا نفسها (انهيار الحِرَف والملكيّات الزراعيّة الصغرى، البلادة الفلّاحيّة، إلخ).

لقد استأثر تصنيف سعيد لماركس في عداد الاستشراق بمعناه الرديء باهتمام واسع طاول بصورة خاصّة الماركسيّين ممّن أرادوا تطهير نبيّهم من شوائب الاستعمار. وبالفعل، كان ممّا استوقف الباحثَ الماركسيّ الهنديّ إعجاز أحمد لاتاريخيّة سعيد وضعف منهجيّته وجمع ما لا

يجتمع وسوء استخدامه مفهوم «السلطة» من غير تمييز بين إطلاقيّته الفوكويّة وربطه الغرامشيّ بـ«الهيمنة». وأهمّ ما فعله أحمد تبيانه، من موقعه الماركسيّ، الهشاشة المنهجيّة للسعيديّة. فقد رأى مثلاً أنّ استخدامه لميشال فوكو يقفز عن حقيقة أن الأخير يتحدّث، ولا سيّما في «المراقبة والعقاب»، عن ظهور المجتمع البورجوازيّ الذي يمتدّ من «التراكم الأوّليّ» حتّى الثورة الصناعيّة الأولى، أي العمليّات التي جرت بين القرنين السادس عشر والثامن عشر، وبالتالي فإنّه لا يجوز، استناداً إلى فوكو، إسباغ هذه الإطلاقيّة التي أسبغها سعيد على موضوعه. فوق هذا، لاحظ أحمد أنّ فوكو، في «المراقبة والعقاب»، «ما كان له، ببساطة، أن يقبل بوجود أيّ ناظم لاحم يجمع اليونان القديمة بأوروبا الغربيّة الحديثة، ما خلا أنّ أوروبا ما بعد النهضة شرعت تبحث عن ذرّيّتها، بطريقة خياليّة، إلى هذا الحدّ أو ذاك، انطلاقاً من ذلك القِدَم، فيما كانت تنقلب على معظم فرضيّاتها المسبقة الشائعة. وعند هذه النقطة لم يتحدّث فوكو إطلاقاً عن خطاب مكتملٍ ما قبل القرن السادس عشر، لأنّ ما سمّاه آنذاك «خطاباً» يفترض مسبقاً، وكلازمة تلازمه، عقلانيّةً من النوع ما بعد القروسطيّ، تسير جنباً إلى جنب مع التوسّع المتزايد لأشكال الدولة الحديثة، والروابط المؤسّسيّة الحديثة، والإنتاجات الاقتصاديّة المجعولة موضوعيّةً، والأشكال الحديثة من التخطيط العقلانيّ. أمّا فكرة سعيد القائلة إنّ التمركز الأوروبيّ الإمبرياليّ الحديث حول الذات موجودة أصلاً في المسرح الطقسيّ للتراجيديا اليونانيّة (...) فليست فقط لاتاريخيّة بالمعنى البسيط للكلمة، بل هي أيضاً وتحديداً معادية للفوكويّة بالمعنى المنهجيّ»[٤٠].

وعربيّاً، كتب صادق جلال العظم، الماركسيّ المطعّم يومذاك بجرعات ليبراليّة، دراسته التي ذاعت «الاستشراق والاستشراق معكوساً» والتي سبقت الإشارة إليها. وكان مهدي عامل أميناً لماركسيّته حين انتقد «الصفحات الأربع» من كتاب «الاستشراق» التي تناول فيها ماركس، انطلاقاً من انعدام البعد الطبقيّ في النصّ السعيديّ، وصولاً إلى إدراج سعيد في ذات خانة الفكر «المثاليّ» الذي ينتقده[٤١]. لكنْ يمكننا الزعم، وفي الخلفيّة تلك الوجهة الشعبويّة التي شقّت لاحقاً طريقها إلى الماركسيّة، أنّ السعيديّة نجحت في غزو الماركسيّة أكثر ممّا نجحت الماركسيّة في غزو السعيديّة. فإشكاليّة الاستشراق أصلاً إنّما تقف على أرض سعيد أكثر كثيراً ممّا على أرض ماركس، وهو ما أشار إليه بطريقتيهما كلّ من العظم وعامل. وهنا تكتسب أهمّيّتها

الحالةُ التي مثّلها أنور عبد الملك، الماركسيّ - الماويّ الذي سبق سعيد في نقد الاستشراق، وكان من القلّة التي حظيت باعتراف سعيد بذلك.

ففي ١٩٦٣، نشر عبد الملك، الأقرب إلى التشديد على معانٍ للصراع الطبقيّ «حضاريّة» وقوميّة أكثر منها طبقيّة، مقالته المشار إليها قبلاً والمُعنونَة «الاستشراق في أزمة»، مورداً فيها معظم الأفكار التي وسّعها سعيد لاحقاً، ومؤكّداً ما اعتبره لاتاريخيّة الاستشراق وقيامه على التمحور الأوروبيّ حول الذات، مع التنويه بالدعوة للاستماع إلى صوت آسيا وأفريقيا ورأيهما بأوروبا، وهو ما لم يصغ إليه المستشرقون، والإنذار بأنّ صعود حركة التحرّر الوطنيّ و«الانبعاث القوميّ للشرق» مع مؤتمر باندونغ لعدم الانحياز (١٩٥٥) سيضعان الاستشراق التقليديّ خارج «تقدّم البحث العلميّ»، ويطرحان ضرورة «تفكير المشكلة برمّتها من جديد».

مذّاك، وتدريجاً، راحت تضمر أطروحات عبد الملك، بوصفها وديعة شعبويّة ماويّة في الماركسيّة، لمصلحة توكيده «الحضاريّ» والقوميّ الصريح المهجوس بالشرقيّة في مواجهة الغرب، كما بإلحاح التخلّص من القيادة «الغربيّة» للعالم. ففي ١٩٨٣ أصدر «ريح الشرق»، التي سبق لماو تسي تونغ أن نسب إليها التغلّب على «ريح الغرب» في إحدى عباراته الشهيرة، لكنّ كاتب مقدّمة الكتاب لم يكن إلّا فتحي رضوان، صاحب الإسهام التأسيسيّ في قمع الحياة الثقافيّة والفكريّة المصريّة بعد انقلاب يوليو ١٩٥٢، على ما سبق أن رأينا في الفصل الثالث.

وفي عمله هذا اعتبر عبد الملك أنّه «لم تعد مفاتيح «المبادرة التاريخيّة» بين يدي الغرب المهيمن منذ مرحلة التغيير - وهي على وجه التدقيق مرحلة ١٩٤٩، انتصار ثورة التحرير في الصين، أكبر أمم العالم، إلى سنة ١٩٧٣، حرب أكتوبر...». وهو لئن كان من أوائل نقّاد الناصريّة في كتابه «مصر مجتمع عسكريّ» (١٩٦٢) الذي بات مرجعاً كلاسيكيّاً في دراسة مصر الناصريّة والأنظمة العسكريّة، فقد بات يرى في الناصريّة، بعد عشرين عاماً تخلّلتها هزائم عبد الناصر وانكماش سطوته، المكان الذي تتلاقى فيه «كلّ القوى الاجتماعيّة والتشكيلات السياسيّة والمؤسّسات والتيّارات الفكريّة المرتبطة بمشروع الاستقلال والمتناقضة مع هيمنة الإمبرياليّة». فالناصريّة، أو المكان الذي تتلاقى فيه تلك القوى، «فعّالة وثابتة»، وفيها «توحُّدُ القوّات الشعبيّة والجيش القوميّ عملهما في خدمة المشروع القوميّ بكامله»[٤٢]. وبعد سنوات قليلة عاد

عبد الملك ليُصدر كتاباً آخر حمّله عنواناً بالغ الدلالة: «تغيير العالم»، جاء هو الآخر مهجوساً بكسر «الهيمنة الغربيّة» وإحلال «تعدّديّة» عالمثالثيّة محلّها. بيد أنّه ختم الكتاب واعداً بأنّنا «على عتبة فكرة وصياغة المشروع الحضاريّ. ومَن طرحَ هذا الشعار إنّما يطرح، في الوقت عينه، فكرة صياغة الاستراتيجيّة الحضاريّة»[٤٣].

وعلى العموم، جنح ممثّلو الوعي الماركسيّ إلى التصالح مع أشكال الوعي الشعبويّ، بما فيها ذاك المناهض للاستشراق، وإيجاد قواسم مشتركة معها، بل توسيعها. وهذا ما نراه، مثلاً لا حصراً، في بعض ما كتبه الباحث الماركسيّ اللبنانيّ جيلبير الأشقر الذي لم يتراجع في دفاعه عن ماركس، بل في مقابلة مطوّلة أجريت معه، اتّهم سعيد بحقٍّ بالوقوع في «الجوهرانيّة» في نظرته إلى الغرب، وعاب عليه أنّه لم يفهم ماركس. بيد أنّ الأشقر عاب أيضاً على ماركس وإنغلز أنّهما لم يفهما الرأسماليّة التي وصفاها في «البيان الشيوعيّ» بـ«خلق عالم على صورتها». وإذ يعود إلى لوم سعيد، فإنّما لإغفاله أنّ «ماركس تنكّر لاحقاً لذلك التصوّر حيال الهند، مثلما فعل إنغلز حيال الجزائر، من خلال إدراكهما أنّ للسيطرة الاستعماريّة دوراً تدميريّاً أكثر منه «حضاريّاً» بكثير». وفي محاولة لتوثيق الصلة بالسعيديّة، أغفل الأشقر الدور الإسلاميّ العريق في نقد الاستشراق، ونبّه إلى أنّ جميع الذين استعار منهم سعيد نقده هم ماركسيّون[٤٤].

وتتجدّد محاولة المصالحة بين الماركسيّة ونقد الاستشراق في دراسة للأشقر يستعرض فيها تحوّلات الساحة الثقافيّة الفرنسيّة في ما خصّ الإسلام، لينتهي إلى معارضة صادق جلال العظم في المدى الذي وصل إليه نقده لسعيد: «ختم العظم مقالته تلك بالتأكيد أنّ «الاستشراق المعكوس» ليس في النهاية أقلّ رجعيّة من الاستشراق الكلاسيكيّ. غير أنّني أرى أنّ هذا النوع من التقييم لا يمكن تعميمه. أمّا بالنسبة إلى أيّ حكم قيمة، فإنّ على ما يُقيَّم أن يوضع في سياقه الصحيح ثم يُقيَّم بالنسبة إلى هذا السياق. وعليه فإنّه عند الانتقال من سياق غربيّ إلى سياق عربيّ، يتغيّر دور «الاستشراق المعكوس» تغيّراً جذريّاً: ففي حين أنّه في السياق الأوّل استسلامٌ فعليٌّ أمام الردّة التاريخيّة الهائلة، فإنّه في السياق الثاني غالباً ما يكون شكلاً من أشكال مقاومة الإيديولوجيا الإمبرياليّة المهيمنة وشكلاً من أشكال التعاطف مع ضحاياها»[٤٥].

وهذا «الانتقال من سياق غربيّ إلى سياق عربيّ» الذي برّر به الأشقر تسامحه مع أفكار نقد

الاستشراق، على صعوبة تقبّل مثل هذا الربط، إنّما يندفع خطوةً أبعد مع المؤرّخ والكاتب الماركسيّ اللبنانيّ فوّاز طرابلسي. فبعد أن يسمّي كتاب «الاستشراق» «رائعة» سعيد، يعتبر أنّ أفكار تلك «الرائعة» صادرتها أطراف ثلاثة: دراسات «ما بعد الكولونياليّة» و«الأصوليّة-الإثنيّة والقوميّة والدينيّة العربيّة والإسلاميّة» و«حديثو نعمة ماليّون وثقافيّون من عرب ومسلمين». والحقّ أنّ وعياً قوميّاً شعبويّاً، يُفترض بالفرز الطبقيّ الماركسيّ أن يأنفه، هو وحده الذي يمكن أن تتّفق على تبنّيه و«مصادرته» أطراف ثلاثة كهذه متباعدة في مصالحها ورؤاها، بل «متناقضة». وإذ يعرض طرابلسي قراءته لـ«الاستشراق»، فإنّه يرى أنّه «أسّس لنظريّتين نقديّتين، ما لبثت إحداهما - نقد التصوّرات الغربيّة عن الشرق - أن طغت على الأخرى، وتلك المطغيّ عليها هي نقد التصوّرات الشرقيّة عن الغرب». وهذا مع العلم بأنّ ما من دليل واحد على صحّة تأسيس سعيد هذه النظريّة الثانية، فضلاً عن وضعها على قدم المساواة مع تأسيسه النظريّة الأولى، بل الأدقّ أنّ كلّ ما «أسّسه» سعيد كان عكس النظريّة الثانية التي نسبها الكاتب إليه.

واقع الحال أنّ السعيديّة لا تملك أيّ قول سياسيّ حين لا يكون الصراع صراعاً مع خارج ما، وهي لا تتعامل بتاتاً، لا مباشرة ولا مداورة، مع صراع بين طرفين داخليّين. وكان الباحث الفرنسيّ أوليفييه روا، الموصوف بـ«التعاطف مع المسلمين»، والذي انتقدها بوصفها هي أيضاً ثقافويّة، لاحظ بقدر من السخرية عجزها عن تأسيس مواقف سياسيّة تبعاً لـ«مفاجأتهم [السعيديّين] أمام الأحداث: الربيع العربيّ مثلاً. فبعضهم يفرح، وبعضهم يتوجّس، فالحدث يضع قيد المساءلة عدداً من افتراضاتهم الخاصّة (مركزيّة الصراع الإسرائيليّ الفلسطينيّ، رفض القيم الغربيّة والمقصود بها الديمقراطيّة والليبراليّة)، ولكنّنا لا نجد لديهم أيّ تحليلٍ جدّيّ لما يجري. بالتأكيد، هم ينتظرون أن يتوفّر عددٌ وافٍ من النصوص حول الربيع العربيّ، أو الخريف، أو الفصول الأربعة، حتى يتمكّنوا من الاستسلام لهوايتهم المفضّلة: تفكيك الخطابات»[٤٦].

لكنّ طرابلسي يمضي معتبراً أنّ سعيد صحّح خللاً طفيفاً سجّله «الاستشراق»، إذ إنّه في كتابه الآخر «الثقافة والإمبرياليّة» اعترف بالوظائف الاقتصاديّة والطبقيّة ورفض نظريّات الاستغراب والمؤامرة و«الشرق الحقيقيّ» و«النعرات البلديّة»، إلخ. لكنّ في النهاية يبقى أنّ سعيد، في قراءة طرابلسي، لم يخطئ في ردّ نزعة الهويّات الجوهريّة لدينا إلى الغرب، إذ «الهويّة هي

العمليّة التي تتسلّط بها الثقافة الأقوى والمجتمع الأرقى، بواسطة العنف، على شعوب يتقرّر أنّها شعوب دونيّة». هكذا، وبمراجعة توفيقيّة، تنتفي كلّ مشكلة بين الماركسيّة والسعيديّة، إذ «بالتحرّر الاجتماعيّ يغادر سعيد ثنائيّ شرق/ غرب نهائيّاً، بما فيه من سيطرة ومقاومات للسيطرة»، ويستقرّ على «نظريّة إنسانويّة علمانيّة (...) تجاوزت الثنائيّات والهويّات المتعادية» وشكّلت «الأوج والخاتمة في تطوّره الفكريّ»[٤٧].

بيد أنّ ما يزيد المصالحة صعوبةً وتعقيداً، أنّ الأمر مع «الشرق» لا يقف عند عبارات قالها ماركس عن الهند، وأخرى قالها إنغلز عن الجزائر التي اعتبر بَدْوها «أمّة من اللصوص». فالمسألة، كما سبق الإلماح، تبقى مسألة نهج في النظر إلى العالم تبعاً لنمط الإنتاج وعلاقاته كما لديالكتيك الصلة بين متضادّات ونقائض. وهو بالطبع ما يضاف، في حالتي ماركس وإنغلز، كما في حالات سواهما، إلى تأثيرات الزمن ومعارفه وقصور تلك المعارف ومحدوديّاتها.

وهذا ما عبّر عن نفسه[٤٨]، أوائل خمسينيّات القرن التاسع عشر، بما عُرف بـ«نمط الإنتاج الآسيويّ» الذي خصّ المجتمعات «الشرقيّة» التي ترويها الأنهار والسدود بتاريخ ومسار يختلفان عن مثيلهما في أوروبا الإقطاعيّة. وبين ١٨٥٣ و١٨٦٠ كتب ماركس مقالات عن الصين لصحيفة «نيويورك ديلي تريبيون»، وكان ممّا كتبه أنّ حرب الأفيون في الصين «أسكرت هذا الشعب بكامله قبل أن توقظه من بَلَهه الوراثيّ»، كما وصف الصين بـ«الكائن الأحفوريّ الحيّ». وفي موضع آخر رأى أنّ الأورَبة، قاصداً بالضرورة نمط الإنتاج الرأسماليّ، ضروريّة لتطوّر الآسيويّين والأفارقة على السواء. وفي الجزائر، وقف إنغلز إلى جانب المحافظين في تهليلهم للقبض على عبد القادر الجزائريّ وللاستيطان الفرنسيّ. وفي مساجلة مع باكونين الذي كتب «مناشدة إلى السلافيّين»، داعياً إلى الثورة الاجتماعيّة وتدمير الإمبراطوريّات وحقّ تقرير المصير، ردّ إنغلز بأنّ العدالة والاستقلال «مقولات أخلاقيّة» لا تدلّ على شيء. ولم يتردّد في تأييد الحرب الأميركيّة على المكسيك وانتزاع «أرض كاليفورنيا الرائعة من المكسيكيّين الكسالى الذين لم يعرفوا ماذا يفعلون بها»، بحيث إنّ منحهم العدالة لا يُحسب شيئاً «بقياس تلك الأحداث التاريخيّة العالميّة». ومثلما أنكر ماركس وإنغلز على بعض الحركات الثوريّة في أميركا اللاتينيّة شرعيّتها، وصف ثانيهما المغاربة بـ«أشباه متوحّشين»، وأشار أوّلهما إلى «قبائل لبنان البربريّة»، متحدّثاً عن الركود كعامل «مشترك في المجتمع الإسلاميّ، كما في المجتمع الشرقيّ عموماً». وفي وقت متأخّر كالعام ١٨٨٢، كتب إنغلز إلى برنشتاين يلومه

على تأييده أحمد عرابي الذي رجّح أنّه «باشا عاديّ لا يريد لموظّفي تحصيل الضرائب أن يجبوها لأنّه يريد، على الطريقة الشرقيّة المعهودة، أن يضع الضرائب في جيبه. إنّها، مرّة أخرى، القصّة الأبديّة للبلدان الفلّاحيّة. من إيرلندا إلى روسيا، ومن آسيا الصغرى إلى مصر – في البلد الفلّاحيّ لا يوجد الفلّاح إلّا لكي يُستَغَلّ»، داعياً إلى الوقوف ضدّ «الأعمال الوحشيّة الإنكليزيّة» من دون «الوقوف إلى جانب خصومهم العسكريّين». وبالطبع، ترد في النصّ عبارات مهينة للفلّاحين المصريّين الذين «ينبغي أن تنقضي قرون على تعرّضهم للخديعة قبل أن ينتبهوا، بالتجربة، إليها». وقبل يوم واحد على معركة التلّ الكبير التي هُزم فيها عرابي، كتب إنغلز إلى كاوتسكي، مؤكّداً المهمّة التحديثيّة للإنكليز وباقي الأوروبيّين قياساً ببربريّة العرب وباقي الشرقيّين.

بلغة أخرى، تلوح مصالحة الماركسيّة والسعيديّة عملاً مستحيلاً، وأسهل منه بكثير ما فعله مؤرّخون وأساتذة صهاينة كشلومو أفنيري ممّن استخلصوا من تلك المقدّمات الماركسيّة مبرّرات لإنشاء دولة إسرائيل «العمّاليّة». لكنّ هذا، بدوره، لا يجعل ماركس استشراقيّاً بالمعنى السعيديّ إلّا وفق تصنيف مُلزم ومغلق يحذف من التاريخ أكثر كثيراً ممّا يبقي، وممّا يحذفه معارف الزمن المعنيّ ولغته ومعاييره[٤٩].

على رغم هذا كلّه، عصفت حركة غزل بسعيد أطلقها ماركسيّون شاؤوا التصالح مع الشعبويّة الهوياتيّة، فبدت السعيديّة أشبه بوسيط يعمل لضمّ قوى حديثة، إنّما مناهضة للإمبرياليّة، إلى رواية إسلاميّة الأصول تعزّز الاستقطاب الثنائيّ (الذي يُفترض أنّ سعيد أراد دحضه) بين «الغرب المسيحيّ» و«الشرق المسلم».

جنسنا وجنسهم

لقد حاول استخدامنا تعبير «جائحة» في عنوان هذا الفصل أن يدلّ على سرعة الانتشار وعلى الآثار الضارّة والمُعدية في وقت واحد. فقد أدى نقد الاستشراق دوراً نموذجيّاً كجسر بين قوى متباينة الإيديولوجيّات تتبادل «العداء للإمبرياليّة»، وكجسر آخر بين الثقافة الشعبيّة محلّيّة المصدر والجهد الأكاديميّ غربيّ المصدر، وبين السياسة والفلسفة والثقافة والتاريخ. وكان منطقيّاً في ظلّ الظروف السياسيّة المحتدمة أن تنحطّ هذه الوجهة بحيث يتعفّف كتّابٌ

يتصدّون للدفاع عن صيت ماركس وإنغلز في مواجهة تهمة الاستشراق الغربيّ عن ذكر سعيد، صاحب الاتّهام الأصليّ، مُحمّلين المسؤوليّة، هنا أيضاً، للإمبريالية[٥٠]. هكذا تحوّل الاستشراق إلى مجرّد شتيمة مفتوحة يوجّهها يومياً عدد لا يُحصى من كتّاب وصحافيّين ووسائل إعلام وكتب ودراسات، كما صار، مثل الاستعمار والإمبرياليّة والصهيونيّة، أداة مطلقة الفاعليّة في تفسير العالم.

فنطاق معنى «الاستشراق» لم يكفّ عن التوسّع بحيث لم يعد الاستشراق سيّئاً فحسب، بل غدا السوء نفسه استشراقيّاً. فسياسات جورج دبليو بوش وسياسات دونالد ترامب، ومثلها النيوليبراليّة، وصولاً إلى الفاشيّة، قابلة للإدراج في الاستشراق، ما يجيز درس تحوّلاته بوصفها التحوّلات السياسيّة والفكريّة لكلّ الرداءة التي نعثر عليها في الأنظمة والمجتمعات الغربيّة[٥١]. وبات التاريخ يُقرأ بوصفه تاريخ الاستشراق وسوء «تمثيل» العرب والمسلمين، فكأنّ انشغال نقّاد الاستشراق بالتاريخ لا يتحكّم به إلّا هاجس الرغبة الرومنطيقيّة المستحيلة في استبدال هذا التاريخ، ومن ثمّ اشتهاء تاريخ آخر لم يكن.

ولا تكتفي تلك الرومنطيقيّة العدميّة بسحب معايير الحاضر على الماضي، فتستخدم الذكوريّة والعنصريّة وسواهما من مفاهيم حديثة لإصدار أحكام قيمة قاطعة على رموز وأحداث تاريخيّين، لكنّها أيضاً تسحب معايير الماضي على الحاضر، كأنْ تؤبّد نزاعات غائرة في الزمن (مع الفرس أحياناً، ومع اليهود غالباً)، أو تعامل المآسي التي نجمت عن الاستعمار وتلك التي عاناها السكّان الأصليّون في الولايات المتّحدة (الهنود الحمر) بوصفها حدثاً راهناً ومستمرّاً. وعلى النحو هذا يصار إلى إخراج التاريخ من التاريخ وتأبيد أحداثه وإسباغ الماهويّة عليها. وفي أحيان كثيرة يتفوّق الجهدُ النظريّ والأكاديميّ في «فضح» المستشرقين على الجهد المبذول في «فضح» الحكّام العرب، فيتهيّأ كأنّ المستشرقين هم الذين فصلوا العرب عن الديمقراطيّة أكثر ممّا فعل حكّامهم، وأنّهم هم الذين فرضوا معاملة المسلمين كمسلمين منمّطين أكثر ممّا فعلت الحركات الراديكاليّة الإسلاميّة أو الحركات القوميّة التي قرنت «العروبة» بـ «الإسلام» على نحو مُحكم.

والحال أنّ إدوارد سعيد تعرّض هو نفسه لانتقادات شتّى في البيئة المتزايدة التطرّف لنقّاد الاستشراق و«ما بعد الكولونياليّة»، وفي ظلّ المعنى المتزايد التوسّع الذي اكتسبه المفهوم. فقد

أُخذ عليه نقص في الراديكاليّة قاده إلى التركيز على نصوص المتن، لا على نتاجات الهامش، كما حال فوكو، وعلى أعمال أدبيّة وفنيّة تعود غالبيّتها الساحقة إلى الرجال البيض الأوروبيّين، مع استبعاد للنساء وللملوّنين/ الملوّنات، ولغير الأوروبيّين عموماً. ويبدو أنّ المسار النقديّ والتجاوزيّ في هذه البيئة لا يملك إلّا أن يذكّر بالوجهة المعهودة في التنظيمات السياسيّة شديدة التطرّف حيث، في غياب الاحتكاك بالواقع والتفاعل معه، تنشقّ على الدوام جماعات أكثر تزمّتاً بناءً على اختلافات في التأويل شبه الفقهيّ أو الطُرُقيّ.

وقد برز، على هذا الصعيد، اسم جوزيف مسعد، تلميذ سعيد والأستاذ الفلسطينيّ - الأميركيّ في الولايات المتّحدة، لا بوصفه منشقّاً عن السعيديّة، بل بكونه يدفعها إلى نهايات منطقيّة يرجّح أنّ سعيد نفسه كان ليتردّد حيالها. ففي كتاب ضخم[٥٢]، كان سعيد أحد اثنين أهدي إليهما، يمدّ مسعد الكشوفات السعيديّة في الاستشراق إلى مجال الجنس والجنسانيّة (*sexuality*)، ناسباً إخفاقات الفكر العربيّ في هذا المجال إلى استيلاء الوعي الاستشراقيّ عليه. هكذا صار الاستشراق، على يد مسعد، مُستدخَلاً وداخليّاً بعدما كان مع سعيد عاملاً خارجيّاً. بهذا سلك المؤلّف ذات الطريق التي سلكها مناضلون متحمّسون أضافوا «العملاء» المحلّيّين إلى الاستعمار والإمبرياليّة، أو سلكها حكّام انقلابيّون أطاحوا حكّاماً محلّيّين بوصفهم مرتبطين على نحو مُلزم بالأجنبيّ.

والأهجية هنا لا توفّر أحداً أو قيمة، إذ الحداثة الغربيّة الوافدة هي التي ابتلتنا بالتراث والتنوير والعقل والعلم والعلمويّة والنور والظلام، وهي مفاهيم وضعها الكاتب بين مزدوجين تشكيكاً في وجودها الموضوعيّ. فالتاريخ، مع مسعد، يبدو مقسوماً على نحو فجّ إلى ما قبل الصلة بالغرب (الذي لم يَكتشف إلّا الغرب ما هو مُكتَشف منه!) وما بعدها. ففي الماقبل كانت علاقات المثليّة الجنسيّة أشدّ حرّيّة بكثير منها في أوروبا الخاضعة لثقافة فيكتوريّة طهرانيّة، بل هي لم تكن «مثليّة جنسيّة» أصلاً، بل مكثت جزءاً من نسق الحياة السائد والتلقائيّ والحميم. أمّا في المابعد، فانتقلت تلك الثقافة الفيكتوريّة، على جناح الاستعمار والسوق الرأسماليّة، إلى العرب والمسلمين. وإذ ينقسم التاريخ شطرين (كنّا وصرنا)، يفصل بينهما وادٍ سحيق لا يمكن عبوره إلّا بالقهر والهيمنة، سياسيّاً وعسكريّاً ومعرفيّاً (إبستيميّاً)، يجتمع الغربيّون كواحد يندمج فيه المستشرق الفيكتوريّ والمستشرق السائح: الأوّل ينهي عن

«الفحش» والثاني يستفيد منه ككولونياليّ بغيض. فالهيمنة الغربيّة بنقلها موضوع الجنسانيّة إلى المأسَسَة والقونَنة، وإلى العلن والعامّ، حوّلت مقولات كـ«مثليّ» و«سحاقيّة» إلى مقولات كونيّة وإلى هويّات، بنتيجة العنف، السياسيّ كما المعرفيّ، الذي صبّه الغرب على باقي العالم، وأدى فيه المدافعون الغربيّون عن حقوق الإنسان دوراً معتبراً. فخطاب «الأمميّة المثليّة» (*gay international*) التي في جعبتها ألوية(*brigades*) تقودها وتسيّرها، هو ما يُنتج المثليّين بصفتهم هذه حيث لم يوجدوا من قبل أصلاً، وبهذا تآمرت تلك الهيمنة وتتآمر على شعوبنا، وخصوصاً على مثليّينا. وهنا تلتقي عمليّاً، وإن اختلفت المقدّمات، نظريّة مسعد ونظريّة بعض الحكّام والأخلاقويّين في «العالم الثالث» ممّن ينكرون كلّيّاً وجود الظاهرة المثليّة «عندنا»، أو يردّونها إلى تأثيرات الآخرين الغربيّين.

والواقع أنّ هذا التبسيط هو المعادل المقلوب للتبسيط الذي يساجل مسعد ضدّه، والذي يخّص التاريخ العربيّ أو الإسلاميّ برمّته فيردّه إلى «التخلّف» و«التأخّر»، قياساً بتعظيم «التقدّم» و«التمدّن» ومعاييرهما الحديثة ممّا أتانا بنتيجة الاحتكاك بالغرب. وما يتجاهله مسعد ومنقودوه معاً معطىً مركّب ومتحوّل ومتعدّد الأوجه في آن واحد: فهذا الاحتكاك حمل إلى المجتمعات غير الغربيّة عدداً من الظاهرات غير المألوفة فيها، بما فيها العنصريّة واللاساميّة في شكلها الحديث، وتحوّل العلاقات القَبَليّة والعشائريّة إلى علاقات طائفيّة، فضلاً عن المعايير الأخلاقيّة والجنسيّة التي يشير مسعد إلى بعضها. إلّا أنّ هذه الظاهرات ليست كلّ ما حمله إلينا الاحتكاك بالغرب، والأهمّ أنّ ذاك الاحتكاك أُرفق أيضاً بوعي أرقى بتلك الظاهرات نفسها، التي باتت تُناقش وتُساءل على أوسع نطاق، كما أتانا بأدوات وأشكال تنظيميّة لم تكن مسبوقة في مكافحتها أو محاصرتها (القوانين والدساتير والحزب والجريدة والنقابة والرأي العامّ والنقاش العامّ...). ففي الزمن الحديث، ومع الدولة الحديثة، وهي بطبيعتها ميّالة، ككلّ دولة، للتجاوز على الأفراد والحرّيّات، لا بدّ من التنظيم والمأسسة لحماية الأفراد والجماعات، ولا بدّ تالياً وخصوصاً من القانون الذي يحمي الأفراد وسلوكاتهم. فوق هذا، ليس بموضع استغراب أن يكون العالم السابق على الحداثة وعلى انطلاق مشروع توحيد العالم، بالإيجابيّ منه والسلبيّ، مليئاً باختلاف الأنساق والممارسات الجنسيّ منها وغير الجنسيّ، ولا هو بالأمر المستغرب، ومن دون قرار سياسيّ أو بالأحرى سلطويّ مدروس سلفاً، أن تتأثّر ثقافة الأضعف (بالمعنى

الأعرض لتعبير ثقافة) بثقافة الأقوى، على ما نرى في الأزياء وطرق المأكل والمشرب والمدرسة الحديثة (بدل الكُتّاب) وإشارات السير وما لا يُحصى من ممارسات يوميّة تغدو عادات وقد تترسّخ بعد حين أعرافاً وتقاليد.

لكنّ رغبة مسعد في تقديم الاحتكاك بالغرب كسبب للمشكلة، تأتي مصحوبة بسدّ الباب تماماً في وجه الحلول أو العلاجات للمشكلة المذكورة. ذاك أنّ ما يتأدّى عن العلاقة بالغرب هو مشكلة بحتة وحصريّة بلا حلول أو أدوات حلّ، وهو ما يدفع إلى شنّه هجومه الضاري على سائر المنظّمات الحكوميّة وغير الحكوميّة الغربيّة التي تدافع عن حقوق المثليّين في «العالم الثالث». والمنظّمات هذه يمكن التوجّه دوماً بالنقد الشديد إلى ممارساتها ولغتها ومدى معرفتها بالمجتمعات التي تتعامل معها، لكنّ ما لا يمكن هو إدراجها وإدراج أنشطتها في مؤامرة لا تكلّ. فالكاتب ينبّه من يخال أنّ هذه المنظّمات متعاطفة مع المثليّين، أو داعمة لهم، إلى أنّ ما تفعله نوع من الداروينيّة الاجتماعيّة الفوقيّة، لكن المقلوبة، ينفّذها الحداثيّون والتنمويّون، من خلال الأمم المتّحدة والبنك الدوليّ ووزارة الخارجيّة الأميركيّة والمنظّمات غير الحكوميّة والتنظيمات الغربيّة النّسويّة، إلخ. فهذه الأخيرة تحدّد التقدّم بموجب غائيّة مسبقة (*teleology*) هي اللحاق بالنموذج الغربيّ وتكراره، بما في ذلك الرغبات الجنسيّة التي تُحمَل نُخب «العالم الثالث» على اعتناقها[٥٣]. وتلك النظرة العالميّة إلى حقوق الإنسان، إنّما هي دفاع الأصلح (الغربيّ) عن الأقلّ صلاحاً (العربيّ والمسلم)، بحيث ينتفي كلّ ما هو كونيّ جامع بحجّة أنّه إمبرياليّ، كما تنتفي كلّ إشارة إلى تمايز صنعه التاريخ والاقتصاد والثقافة بحجّة أنّه نتاج عنصريّ. وفي محاكاة ضمنيّة للنظريّات التآمريّة، يغدو كلّ من يكتب عن هذه الظاهرات في بلداننا «مُخبراً محلّيّاً» (*native informant*) للغرب، على نحو يتوّج الميل السعيديّ إلى عسكرة المعرفة. فنحن ينبغي أن نبقى السرّ الذي لا ينقشع لعين الغرب، أكان الكاتب، أي فاضح السرّ، غربيّاً يجوز الاشتباه به دائماً، ابتداءً بجهله لغتنا، أم كان واحداً «منّا» يمارس «الإخبار».

وإذ يُستعاد، بلغة أكاديميّة، دفاع القوميّين والإسلاميّين عن «الأصالة»، مع إلحاح مسعد على إنكار ذلك وردّه إلى مصادر غربيّة، تُحيلنا «الأمميّة المثليّة» التي يخترعها الكاتب ويصبّ عليها جام غضبه على عقليّات كتلك التي أنتجت «بروتوكولات حكماء صهيون». فهنا نجدنا أمام

مؤامرة كبرى تمارسها تلك «الأمميّة المثليّة» التي خدمها الرئيس الأميركيّ جيمي كارتر وحملة حقوق الإنسان التي انطلقت في عهده، وهي مؤامرة تصل أحياناً إلى مهاجمة السلطة الفلسطينيّة بذريعة قمعها للمثليّين من أجل أن يلجأوا إلى إسرائيل «الديمقراطيّة»[٥٤].

وبدورها فإنّ الوسائط التي أنتجتها التجربة الغربيّة، من الراديو والترانزيستور إلى التلفزيون ثم إلى وسائل التواصل الاجتماعيّ، وما يصل إلى منطقتنا، من دعم ماديّ أو أدبيّ، لتعزيز الإعلام المستقلّ أو تمكين المرأة أو الدفاع عن الأقلّيّات أو المساواة الجندريّة أو حرّيّة الممارسات الجنسيّة أو الحوكمة الرشيدة، وكذلك حملات الضغط على الحكّام المحلّيّين التي لم تقتصد حكومات محلّيّة كثيرة في التنديد بها[٥٥]، هي كلّها أدوات لإحكام السيطرة والإمعان في طمس المشكلة الفعليّة. ومثلما ينحصر السائح الجنسيّ في الغربيّ وحده، ويُغضّ النظر عن السياحة الجنسيّة العربيّة إلى آسيا وبعض أوروبا، فإنّ «تأنيث العرب» يطاول، عند مسعد، أعمال انتهاك يمارسها جنود أميركيّون أو إسرائيليّون بحقّ مساجينهم العرب، كما في أبو غريب مثلاً، من دون الإشارة إلى الأفعال نفسها التي يمارسها جنود وجلّادون محلّيّون في السجون العربيّة، أو حكّام ساديّون في بلدان «العالم الثالث»[٥٦]. وعلى أيّ حال، فالجلّاد الغربيّ وناشط حقوق الإنسان الغربيّ هما، عند مسعد، واحد، بسبب صدورهما عن ذات واحدة. أمّا العرب، أفراداً وحكومات، ممّن يمارسون العنف على المثليّين فمُعفَون من اللوم، فيما السلوك القمعيّ والمتزمّت للإسلاميّين لا يصدر إلّا عن تأثّرهم بهذه الأمميّة ومعاييرها[٥٧].

وللغرض هذا تناول مسعد عدداً ضخماً وشديد التفاوت من الكتّاب العرب في القرنين التاسع عشر والعشرين، مستخلصاً أنّهم «طهّروا» الماضي بحيث ينسجم مع التطلّب الأوروبيّ، لنجد أنفسنا أمام «مشروع استيعابيّ لا يقوم فحسب على إعادة كتابة الماضي العربيّ، لكنْ أيضاً كتابة الحاضر العربيّ وفقاً للمفاهيم الأوروبيّة في الحضارة والثقافة»[٥٨]. والدروب كلّها مسدودة في هذا السيناريو الفخيم، لا يفتحها حوار أو تقارب أو تسويات. فالغرب، في ما قبل الزمن الحديث، هاجمَ إسلام العصور الوسطى واتّهمه بالمجون، لكنّه أيضاً، وفي الزمن الحديث، يتّهمه بكبت الحرّيّة الجنسيّة[٥٩]. وفي هذا الغرب، لا يوجد يساريّ أو راديكاليّ يمكنه أن يرتقي إلى سويّة توقّعات مسعد أو أن يشاركه بعض تصوّراته[٦٠].

بيد أنّ هذه الإحاطة الشاملة والخانقة، بما تنطوي عليه من صدّ «معرفيّ» للعالم، لا تجد ما يشبهها كما تجده في أفعال الأنظمة الأمنيّة القوميّة إذ تصدّ أبناءها فيزيائيّاً عن ذاك العالم: ففضلاً عن علاقاتها السيّئة عموماً ببلدان الغرب، تجري في ظلّ تلك الأنظمة مصادرة جوازات السفر أو عدم منحها أصلاً للمشكوك في ولائهم، وتعقيد السفر إلى الخارج، خصوصاً البلدان الغربيّة التي لا يوجد فيها إلّا الأعداء، بينما تغدو أيّة صلة لمواطنٍ ما بمقيم أجنبيّ مدعاة للشكّ والمساءلة. كذلك يغيب تماماً في تأويل العلاقة الواقعُ الاقتصاديّ وأحوال الإنتاج الثقافيّ، وتوضع كلّ إشارة من هذا القبيل بين مزدوجين أيضاً. وبدوره يبتلع التحليلُ حقيقةَ أنّ تفوّق أوروبا والغرب علينا لا ينحصر في العلوم الاجتماعيّة بما تنطوي عليه من خطابات أو خلاصات مؤدلجة وخبيثة، بل يتركّز أيضاً وأساساً في العلوم الطبيعيّة حيث تتراجع إمكانيّة التوظيف السياسيّ المباشر.

لقد أشار مسعد مراراً إلى أعمال تراثيّة كـ «الروض العاطر في نزهة الخاطر» للنفزاوي، كما إلى ابن حزم والسيّوطيّ، في سياق الإلماح إلى اختلاف جوهريّ في فهم الجنس والجنسانيّة. إلّا أنّ شعوب الأرض جميعاً على الأرجح، كانت لها خصوصيّاتها في تعقّل الجنس وتمثيله وتخييله، كما في تعقّل أشياء كثيرة أخرى، ولا سيّما في حقب عاش فيها العالم جزراً مبعثرة يعزّ ما يربط واحدتها بالأخرى. فقبل المسيح وضع الشاعر الرومانيّ الكبير أوفيد، في أجزاء ثلاثة، كتابه «أرس أماتوريا» (فنّ الحبّ) الشهير. ومنذ أزمنة سحيقة عرف اليابان الرسم الإيروسيّ المعروف بـ «شونغا» الذي يعكس طقوساً وأساطير مدارها الجنس، وهناك مكتبة تراثيّة هنديّة ربّما كان أهمّها كتابا «كاما سوترا» و«آنا نغارانغا» كدليلين عمليّين إلى الحبّ والجنس على نحو أريد منه توفير الحياة الأسعد والأشدّ تلبية للرغبة. وعلى عكس الفكرة الشائعة من أنّ الرقص العاري يقتصر على أفريقيا خصوصاً، و«العالم الثالث» عموماً، ففي سنوات متأخّرة كالتي أعقبت الحرب العالميّة الأولى، شهد الرقص الألمانيّ تصميم رقصات شاعت أن تقدّم الجسد العاري كعلامة على هويّة متحرّرة وحديثة، في ظلّ ما أسماه ولتر بنجامين «عصر إعادة الإنتاج الآليّ» وتحدّياً له.

ومن دون أن ننفي قابليّات الثقافة الغربيّة، مأخوذةً ككلّ، للتفوّق على الثقافات الأخرى في العصر الحديث، فإنّ الظاهرات والحالات المشار إليها لا تكفي للحديث عن منظومة

وعي وسلوك راسخة وأصليّة في شعب من الشعوب، بما يعفيها من التعرّض لتحوّلات ينجم بعضها عن المنافسة مع ظاهرات وحالات تلوح أقدر على مخاطبة الأمزجة التي تسود مرحلة جديدة، وقد ينجم عن أسباب ليست بالضرورة سياسيّة، تتعلّق بتطوّر الممارسات أو المهن نفسها وما يستجدّ على معرفتها أو أدائها. وهذا فضلاً عن أنّ النظرة «الفيكتوريّة» الغربيّة لا تصادر، بالقوّة والقسر، على نظرات وتقييمات مخالفة قد تعاملها بذات الازدراء الذي تتلقّاه منها.

إلى الشريعة در

على أنّ الأستاذ الفلسطينيّ - الأميركيّ الآخر المقيم في الولايات المتّحدة، والاختصاصيّ في الشريعة الإسلاميّة، وائل حلّاق، يذهب في كتابه «إعادة صياغة الاستشراق»، أبعد من كلّ سابقيه. فالاستشراق، عنده، وبها يتعدّى التأويل السعيديّ بأشواط، ليس حقلاً أكاديميّاً، بل هو بناء إيديولوجيّ متحيّز. ولأنّه رأس جبل الجليد في مشروع غربيّ أعرض، فإنّ مواجهته تعني مواجهة أشكال العنف التي ميّزت الحداثة وتولّت الأكاديميا تبريرها وإعادة إنتاجها.

والراهن أنّ المشروع الحداثيّ برمّته يعاني اليوم، في نظر حلّاق، أزمة راديكاليّة، وهو يعانيها في مهده الأوروبيّ - الأميركيّ، ثمّ في العالم بأسره الذي غزاه هذا المشروع عبر الاستعمار والإمبرياليّة والسوق الرأسماليّة. وهذا إنّما يستدعي علاجاً راديكاليّاً بدوره كما يوجب دراسة الإسلام[٦١]. فحلّاق يضع على مشرحته كامل نظام المعرفة لغرب ما بعد التنوير، إذ ليس الاستشراق أساس العنف والعدوانيّة، بل أحد تجلّياتها، فيما السبب الأعمق هو الحداثة نفسها. ولهذا ينبغي أن يعاد النظر بالماديّة والعلم والفلسفة ومبدأ التقدّم أو ما يسمّيه «لاهوت التقدّم»[٦٢]. وهو لئن دافع عن البعض الشكلانيّ ممّا أتى به سعيد، فإنّه انتقد قصوره ونقص راديكاليّته، لأنّ سعيد لم يتصدّ لـ «العدوّ الحقيقيّ»، بل تصدّى فقط لـ «العدوّ المباشر». وهو لم يستطع أداء المهمّة المطلوبة لأنّه، هو الآخر، مأخوذ بالعلمانيّة والليبراليّة والنزعة الإنسانويّة، بما يُعمي عن رؤية الأثر التدميريّ لتلك الإيديولوجيّات التي أقامت دوماً وراء الرأسماليّة، كما أقامت وراء الاستعمار والإبادة[٦٣]. فصاحب «الاستشراق» يبقى أسير الفهم الأورو مركزيّ للاستشراق، يرشّحه لذلك تكوينه وذائقته الأوروبيّان، وكذلك

تجربته عديمة الصلة بالعالم الإسلاميّ وثقافته. فإذا كان قد ضبط التنوير وأوروبا متلبّسين بخيانة مبادئها، فإنّ حلّاق على ثقة بأنّ الخيانة كامنة في روح تلك المبادئ ذاتها، ما يجعله أكثر تماسكاً من سعيد نفسه في ضدّيّته حيال الغرب بالمطلق والغرب كمطلق.

لهذا كان من أفدح ما فعله سعيد فصله الاستشراق عن مجمل قيم التنوير والليبراليّة التي هي جذوره وأصوله، وعدم النظر إلى الشريعة الإسلاميّة كقانون أخلاقيّ بديل. ثمّ إذا كانت السعيديّة تدين صناعة الاستشراق لـ«الآخر»، فحلّاق، الصريح في الاحتفال بالهويّة والآخريّة، يرى في ذلك احتمالاً إيجابيّاً. ذاك أنّ الاستشراق بخَلقه الآخر يساهم في تصديع نفسه كجزء من مشروع هيمنة، بحيث تتاح له فرصة لإعادة تأهيلٍ تنقله من كونه دراسة زائفة للآخر (غير الأوروبيّ) إلى صيرورته دراسة للتعلّم من هذا الآخر وتصحيح الذات الأوروبيّة بتحريرها من الحداثة، أي أن يغدو الاستشراق مُصلَحاً ومؤَخْلَقاً[٦٤]. ولئن أخذ حلّاق على سعيد لاتاريخيّته، مثله في ذلك مثل معظم نقّاده، فقد استوقفه إهمال مؤلّف «الاستشراق» للاستشراق «التخريبيّ» المؤهّل لأداء هذا التصحيح.

واستراتيجيّة النقض الموسّع التي اتّبعها حلّاق لا يكاد ينجو منها أيّ حقل، بما في ذلك القانون والفلسفة والبحث العلميّ وأسسها المعرفيّة، ما يُلزم بالقطيعة معها جميعاً، وهذا فضلاً عن مفاهيم كالعلمانيّة والسيادة، التي هي عنده مصادر السيطرة والإخضاع. فهذه الحقول والمفاهيم متورّطة على نحو عميق في الاستعمار وأعمال الإبادة للبشر والطبيعة. وفي تأصيل ذلك، أنّ المعرفة والأكاديميا الحديثتين تجدان منابعهما في تحوّلٍ فصلَ الغرب عن باقي التاريخ العالميّ منذ اعتماد مبدأ «المسؤوليّة المحدودة في ما خصّ الشركات» (*limited liability corporation*) في القرن السابع عشر[٦٥] ثمّ ظهور التنوير في القرن الثامن عشر. فهنا بالضبط تكمن أصول الفرديّة والعجرفة اللتين وسمتا الطبيعة الكونيّة للثقافة الأوروبيّة ونزوع الأوروبيّين إلى نشرها، وإلى الاستعمار الذي لا ينهض إلّا على الإبادة الجماعيّة وتدمير الطبيعة. هكذا أوجدت الحداثة الأوروبيّة من نفسها نقيضاً للمجتمعات غير الأوروبيّة، وخصوصاً مجتمعات الشرق الأوسط الإسلاميّ ما قبل الاستعمار.

ومثله مثل سعيد ومسعد، استخدم حلّاق بغزارة فوكو، كما استخدم بعض ألمع الأسماء الفكريّة

الليبراليّة والماركسيّة (أرنت، مدرسة فرانكفورت...)، لكنّ خياره الحاكم لا يقوم على وضع أوروبا الحديثة مقابل أوروبا ما قبل الحداثة، أو أوروبا البورجوازيّة مقابل أوروبا اشتراكيّة أو أيّة أوروبا أخرى، بل يقوم على وضعها مقابل الإسلام ما قبل التغلغل الأوروبيّ. ولأجل هدف كهذا، فإنّه يلوي أعناق بعض أبرز المثقّفين الأوروبيّين الكبار، ممّا لم يجد إسلاميّون محليّون كسيّد ومحمّد قطب حاجة إليه لكي يخرجوا بخلاصات مماثلة لخلاصاته. وأهمّ خلاصات حلّاق أنّ الإسلام، الذي لم يُعانِ أفعال التنوير الأوروبيّ من فصل الحقيقة عن القيمة (مستعيراً التعبير من الفيلسوف الكنديّ تشارلز تايلور)، بقي الحيّزُ الأخلاقيّ فيه مركزيّاً ومسيطراً على سائر مجالات الحياة، خصوصاً السياسة والاقتصاد، تبعاً لاتّصال ذاك الحيّز بالشريعة والصوفيّة اللتين لا يستطيع حاكم أو مصالح تجاريّة جشعة التدخّل فيهما وتغييرهما. ولهذا يستحيل أن تنشأ، في ظلّ سيادة الشريعة، أشكال مطلقة من الحكم تعلو عليها. ذاك أنّ الشريعة باستقلالها الماليّ عبر الأوقاف تمثّل نظاماً أخلاقيّاً سيّداً ومستقلاً عن سلطة الحاكم. أمّا في الغرب الحديث فيحلّ، في نظر حلّاق، نموذج السياسة الكلّيّة الذي امتدحه القانونيّ الألمانيّ كارل شميت، حيث تُعرّف السيادة بامتلاك سلطة طوارئ تستطيع أن تعطّل كلّ قانون بما يسهّل العنف والإبادة[٦٦].

ومقابل العقل الأداتيّ للتنوير و«المادّيّة» الغربيّة كجذور للعنف البنيويّ الغربيّ[٦٧]، وكأسباب للجشع والخطيئة، تقف الشريعة، عند حلّاق، نقيضاً للتمركز حول الإنسان (*anthropocentrism*)، وهي تقف روحانيّةً ومنزّهةً بحيث يقرأها الكاتب إيمانيّاً كما لو أنّها تسبح في ضباب ميتافزيقيّ لا يقرب الواقع ولا يقربه. فهنا، وكما عند مسعد، يغيب كلّ إقرار بأنّ الصلة بالقوانين الدوليّة (الغربيّة) هي ما فرض علينا منع العبوديّة أو عقوبة قطع يد السارق. فهنا، لا مكان لمسائل فعليّة، مَعيشة ومجرّبة، كالعقوبات والحدود (القتل والبتر والرجم والجلد)، أو وضع المرأة في الزواج، وتعدّد الزيجات والطلاق والإرث، فضلاً عن عموم التمييز ضدّ النساء وغير المسلمين، وفي وقت غير بعيد، العبيد. أمّا تطبيق الشريعة حيث طُبّقت وتُطبّق في عالمنا المعاصر، بعد عقود على رحيل الاستعمار، فلا يؤتى على ذكره، كما لا يظهر أيّ اكتراث بتسهيل عيش المسلمين في بلدان غير مسلمة تكاثرت هجراتهم إليها في العقود الفائتة. فإذا كان الإغفال دليل موافقة بتنا أمام «داعش» بوصفها التطبيق الوحيد الفعليّ والكامل للمواصفات المأمولة.

على أنّ الغرب، وفق حلّاق، إنّما تمكّن من الشرق عبر حمله على تقليده، كما حصل في «الإصلاحات العثمانيّة» للقرن التاسع عشر، وعبر تغيير طبيعة الإسلام بإلغاء نظام الشريعة الذي يحضن الأخلاق ويرعى موقعها من خلال ربطها بالمقدّس، وهذا جميعاً معطوف على الوعي الشميتّي ومصالح الشركات الرأسماليّة والاستعمار والاستيطان والإبادة. فالتاريخ الإسلاميّ مبرّأ بذاته من العنف وانعدام المساواة اللذين يقتصران حصريّاً على الحداثة الأوروبيّة، إذ هو لم يعرف «التصوّر الشميتّي عن العدو السياسيّ»، كما أنّ قدامى المسلمين لم يعرفوا الكراهية ولا استولى عليهم العنف والجشع والأنانيّة، على ما هي حال أوروبا الحديثة. ذاك أنّ المسلم قادتْه الفضيلة وحمتْه الشريعة.

بهذا ننتقل، مع حلّاق، من الاختلاف الجوهريّ عن الغرب، مع مسعد، إلى التفوّق الجوهريّ عليه. والمفارقة أنّ نقطة الوصول هي إيّاها التي كانت نقطة انطلاق الإسلاميّين وأشباه الإسلاميّين في نقدهم الاستشراق قبل سعيد. فالأفكار النضاليّة الإسلاميّة دائماً ما تحرّكت داخل هذه الفسحة العريضة من تطهير النفس وردّ عيوبها الظاهرة إلى الآخر الغربيّ. ولربّما كان أحد أبرز مؤصّلي هذه النزعة الضاربة في القِدَم أبو الحسن الندويّ الذي، بعد رفضه مرجعيّة الفكر اليونانيّ، أكّد الميل الدائم إلى رفع خلافات التأويل مع مسلمين مغايرين إلى سويّة النزاع مع «منهج» غربيّ يتأثّر به هؤلاء المغايرون. فبين أمثلة لا حصر لها، يصف الندويُّ المسلمَ الهنديَّ سيّد أحمد خان بالعمل «على أساس تقليد الحضارة الغربيّة وأسسها المادّيّة واقتباس العلوم العصريّة بحذافيرها وعلى علاّتها وتفسير الإسلام والقرآن تفسيراً يطابقون به ما وصلت إليه المدنيّة والمعلومات الحديثة في آخر القرن التاسع عشر المسيحيّ، ويطابقان هوى الغربيّين وآراءهم وأذواقهم والاستهانة بما لا يثبته الحسّ والتجربة ولا تقرّره علوم الطبيعة في بادئ النظر من الحقائق الغيبيّة وأمور ما بعد الطبيعة». ولا يترك الندويّ لبساً بأنّ «هذه الأرض (...) لا مكان فيها إلّا للأفكار الإسلاميّة والقيم الإسلاميّة، ولا يُسمح فيها إلّا لمنهج ونظام دعا إليهما الإسلام». فأمّة الإسلام وحدها «أمّة ذات هدف معيّن في الحياة، ورسالة كاملة في العالم، وحضارتها وثقافتها وكفاحها وإنتاجها وكلّ ما يتّصل بها من حركة ونشاط خاضع لعقيدتها وغاياتها ورسالتها»[٦٨]. ومنذ أواخر ١٩٤٦ كتب سيّد قطب، الذي أطنب في تناول التردّي الروحيّ والأخلاقيّ لغرب غير قابل للانقسام أو التفاوت، أنّه «ليس الأميركان خيراً

من الإنجليز، وليس الإنجليز خيراً من الفرنسيّين... كلّهم أبناء حضارة واحدة ماديّة بغيضة لا قلب لها ولا ضمير... إنّه ضمير ماديّ، ضمير الآلة... ضمير التاجر... حضارة زائفة لأنّها لم تقدّم للإنسان زاداً روحيّاً – تطبّق مع شعوب الأرض المنكوبة قانون الوحوش»[٦٩].

وإذ يختار حلّاق بطله، فالبطل لن يكون سوى شخصيّة ثانويّة في تاريخ الفكر الغربيّ: إنّه رينيه غِنو[٧٠] الذي يضعه في مقابل سعيد، ويسجّل له قصب السبق و/ أو الأسبقيّة على فوكو ونيتشه وهايدغر ومدرسة فرانكفورت. فغِنو هو «المؤلّف المخرّب»[٧١] الذي أدّى ما ينبغي أن يؤدّيه المستشرقون جماعيّاً هدماً لصرح المعرفة الحديثة، وامتناعاً عن تأويل الإسلام (أو الهندوسيّة أو البوذيّة) للغرب الليبراليّ والعلمانيّ والتوجّه، في المقابل، إلى نقد هذا الغرب استناداً إلى الإسلام وباقي الديانات الآسيويّة. فبهذا فقط يتاح للأكاديميا الغربيّة أن تبرّر نفسها وتُديمها وتجدّدها وتسهم في المشروع الأكبر لإنقاذ العالم من الإبادة الجماعيّة لبشره وبيئته[٧٢]. وهذا، عنده، إنّما يتماشى مع دعوات مثقّفين غربيّين كالفيلسوف الألمانيّ ماكس شِلِر الذي رأى أنّ على الغرب وقف نزعته إلى السيطرة وإلى تغيير باقي العالم، وأنّ عليه، بدل ذلك، أن يتعلّم من سواه أخلاقيّته الروحانيّة وحسن التعايش.

وتلوح في «إعادة صياغة الاستشراق» ظلالٌ لطه عبد الرحمن، المثقّف المغربيّ الموصوف بأنّه عالم منطق وصوفيّ، والذي كتب عنه حلّاق في ٢٠١٩، أي بعد عام على صدور الكتاب موضع التناول، كتاباً حمل عنوان «إصلاح الحداثة». فعبد الرحمن ربّما كان أحد أكثر مثقّفي الإسلام الأصوليّ إلماماً بالفكر الغربيّ، وهو يشبه منظّري الأصوليّة الشيعيّة المهمومين بـ «دحض» الفكر الغربي، انطلاقاً من «فرز المفاهيم». أمّا جهده في نقض الحداثة، فلا ينفصل عن توكيد وجود «حداثة إسلاميّة» يكون فيها الإنسان «أقوى من الحداثة»، واضعاً على الدوام المصالح والاقتصاد في مواجهة الأخلاقيّ والروحيّ اللذين يركّز عليهما اشتغاله بالفلسفة. وأمّا «نظام العولمة» عنده، فـ«وريث التطبيق الغربيّ لروح الحداثة في امتداده إلى العالم بأسره»، فيما المطلوب «درء الآفات الخلقيّة للعولمة». ويرى عبد الرحمن «مواطن ثلاثة» لـ «الانفصال عن الدين في العلاقات داخل الأسرة الواحدة»، وهي: اعتبار الزواج عقداً مدنيّاً، وإباحة الطلاق، وجعل علاقة الحبّ بين الزوجين أساساً قائماً بذاته» بعدما كانت تتأسّس على «علاقة خارجيّة روحيّة هي حبّ الإله»[٧٣].

إنّها العولمة

كما عند سعيد ومسعد، احتلّت إسرائيل موقعاً متقدّماً بين بواعث فكر حلّاق، من غير أن تغيب الظلال الحادّة لعدد من الأحداث العربيّة الكئيبة. إلّا أنّ إدراج هذه التطوّرات الكبرى جميعاً في أزمة الحداثة والحضارة الحديثة، يقود تلقائيّاً إلى العولمة التي يُنظر من خلالها إلى باقي التفرّعات والتجلّيات. فالعولمة كمحطّة عليا في عمليّة تحويل العالم إلى واحد، هي ما يكهرب تلك التطوّرات ويعبّئها، خصوصاً أنّها وهي المأزومة كعلاقات وكأفكار، لا تني تحقّق انتصاراً تلو آخر.

لقد بتنا نعلم الكثير عن الآثار الضارّة التي خلّفتها العولمة عالميّاً لجهة تعزيز الشعبويّة، بوصفها اعتراضاً عليها، وهو ما طاول بلداناً ديمقراطيّة راسخة، ولا سيّما بعدما أُرفقت بموجات الهجرة الكثيفة إلى أوروبا. لكنْ في العالم العربيّ كان ملحوظاً، ومنذ وقت مبكر، أنّ النخبة الثقافيّة، بما فيها تلك التي تتبنّى ماركسيّة ما، شديدة الاستعداد للانخراط في هذا التيّار بحرارة وقوّة مستمدّتين من رفض صلب للعالميّة، بالضارّ منها والمفيد، وبكلّ ما يوحي بها[٧٤]. وكنا قد أشرنا بسرعة في الفصل الثامن، وفي سياق مختلف، إلى موقف محمود أمين العالم من العولمة، إلّا أنّ ما قاله عموم المثقّفين العرب عنها يضعنا أمام انسداد لا يفتحه، ولو وهميّاً، إلّا حلّ كالذي يقدّمه وائل حلّاق.

فعند الاقتصاديّ والباحث الاجتماعيّ المصريّ، جلال أحمد أمين، مثلاً، باتت الشركات متعدّية الجنسيّة «تحلّ اليوم محلّ الدولة» أو «تفرض ما تشاء من سياسات على الدولة نفسها». وهي إذ تتخطّى «حدود السلطة السياسيّة»، فإنّها لم تعد بحاجة إلى أن تفعل ذلك «بالغزو المسلّح كما يحدث في الماضي، بل عن طريق استبدال رئيس برئيس أو زعيم بزعيم آخر، أو حتّى مع الإبقاء على الرئيس أو الزعيم نفسه، ولكنْ بإجباره بطرق شتّى على اتّباع المسلك نفسه»[٧٥]. وتلك الشركات إنّما تستعين لأفعالها الشرّيرة هذه «بجهود هيئات ومؤسّسات أخرى، منها المؤسّسات الماليّة الدوليّة، كصندوق النقد والبنك الدوليّ، ومنها وكالات الأمم المتّحدة المختلفة العاملة في ميادين التنمية والثقافة، ومنها أجهزة المخابرات في الدول الكبرى، ومنها مختلف وسائل التأثير في الرأي العامّ كالصحف والمجلّات السيّارة وشبكات التلفزيون والمؤسّسات المانحة للجوائز

الدوليّة المهمّة أو المشتغلة بحقوق الإنسان إلخ... كما أنها لا تدّخر وسعاً في تجنيد مفكّرين وكتّاب في مختلف البلاد، ينظّرون ويروّجون لأفكار العولمة والكونيّة، ويؤكّدون أنّ الشعور بالولاء لأمّة أو وطن قد أصبح من مخلّفات الماضي»[٧٦].

وإذا كان المرء لا يماري في الأزمة العميقة التي يواجهها عالمنا اليوم، فإنّ الانطراد الذاتيّ منه بعد سدّ كلّ منافذ الهواء، لا يقود إلّا إلى رهانات كالرهان على الشريعة الإسلاميّة مصدراً للإنقاذ. وبما أنّ الغرب هو صانع العالم، وفقاً لنظرة الإسلاميّين التي تمزج قليل الوقائع والمعطيات بكثير الوعي التآمريّ، فإنّ الثورة عليه ثورة على العالم بقدر ما أن الثورة على العالم وعولمته ثورة عليه.

وبالفعل، كان علمانيّ كجلال أحمد أمين قد قطع نصف الطريق إلى الحلّ الذي رسا عليه حلّاق حين رأى، مثله مثل عديدين من زملائه، أن «المتديّنين على حقّ تماماً في القلق ممّا يهدّد دينهم وعقيدتهم من جرّاء العولمة»، لكنْ فوق هذا، فـ «الأديان كلّها تتعرّض لنفس الخطر ونفس الاعتداء، ولو بدرجات متفاوتة، من جرّاء المجتمع التكنولوجيّ الحديث. إنّ ما تفعله التكنولوجيا الحديثة مثلاً باحتفال المسلمين بشهر رمضان اليوم، من تحويله من مناسبة دينيّة إلى مناسبة استهلاكيّة، فعلته هذه التكنولوجيا من قبل، وما زالت تفعله أكثر فأكثر، باحتفال المسيحيّين بأعياد الميلاد»[٧٧].

وعلى العموم، فإنّ اتّهام الغرب الذي بدأه سعيد، وانتهى بتوجيه الاتّهام إلى سعيد نفسه، إنّما ينتقل، عبر الضغينة، إلى قطيعة تتخلّل ملحمةً رومنطيقيّة ترفع كلّ مسؤوليّة عن النفس وتمضي، غير هيّابة، إلى الهاوية.

الهوامش

١ يستعيد هذا الفصل معطيات وتقديرات واستشهادات وردت في كتابي: ثقافات الخمينيّة - موقف من الاستشراق أم حرب على طيف؟، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٥، ما دفع، عند اعتماد مادّته، إلى عدم تثبيت المرجع.

٢ انظر مثلاً لا حصراً، التمهيد الذي كتبه لطبعة صدرت في ٢٠٠٣ وكذلك ص. ٣٣١، من

Edward W. Said, Orientalism, Penguin, 2003.

٣ وهو، بالطبع، ليس الميل الأوحد للعالم، ولا هو الميل المبرّأ من التفاوت بين أقويائه وضعفائه.

٤ فؤاد زكريّا، نقد الاستشراق وأزمة الثقافة العربيّة المعاصرة - دراسة في المنهج، مجلّة فكر للدراسات والأبحاث، القاهرة - باريس، ١٩٨٦، ص. ٥١.

٥ هذا التجميع للغرب في واحد متماسك ومتواصل يغري باعتناق مواقف منها افتراض وحدة السلطة أو السلطات في البلد الغربيّ المعنيّ، ما أجاز ويجيز لبعض العرب معاملة ما يرد في الإعلام الغربيّ بوصفه تعبيراً عن رغبة النظام السياسيّ وموقفه، كما يغري بدرجة أعلى من التآمريّة المغطّاة بطهرانيّة العداء لـ«السلطة»: هكذا تُرفض كلّ صلة بالحكومات (الغربيّة طبعاً) من دون التوقّف أمام ما إذا كانت تلك الحكومة منتَخبة أو غير منتَخبة، وما إذا كان مَن تستشيره ينصحها بما هو نافع أو ضارّ. مثلاً، أيّ خطيئة أن يقترح «مستشرق» على حاكم غربيّ فتح حدود بلاده للاجئين، كما فعلت أنغيلا ميركل في ألمانيا؟

٦ وكان الباحث السوريّ عزيز العظمة قد تناول مطوّلاً كيف أنّ معرفة الثقافة العربيّة - الإسلاميّة بالآخر «لم تكن بريئة» هي أيضاً. انظر عزيز العظمة، العرب والبرابرة - المسلمون والحضارات الأخرى، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن - نيقوسيا، ١٩٩١، ص. ص. ١٢-١٣ و٣١٨، بحيث استعرض مواقف ابن بطلان والبيروني والإدريسي وسواهم التي لا تندرج، في حال استخدامنا المفاهيم الحديثة، إلّا في عنصريّة ما قبل حديثة.

٧ ما لم يُشَر إلى العكس، فإنّ ما سيرد في الصفحات اللاحقة يعتمد على:

Robert Irwin, Dangerous Knowledge – Orientalism and its Discontents, Overlook, 2006.

٨ وهناك أيضاً إغفال الأدب الاستشراقيّ المكتوب باللاتينيّة الذي اعتبره إروين أشدّ إساءة من إهمال المادّة الألمانيّة. فتجاهل ما كتبه، في القرنين السابع عشر والثامن عشر وقبل أن تعمّ الكتابة باللهجات،

وتالياً اللغات، الأوروبيّة، أي إربنيوس وغوليوس وبوكوك ومارّاتشي وآخرون كثيرون، إنّما ساهم في ردّ أصول الاستشراق إلى العقود الأخيرة من القرن الثامن عشر.

٩ وبالنسبة إلى إساءة التمثيل، يُشكّ في أن يكون تمكُّن سعيد من اللغة العربيّة (فضلاً عن اللغات الشرقيّة الأخرى) ومن الثقافة التراثيّة الإسلاميّة كافياً لمنحه القدرة على المقارنة وكشف التزييف وسوء التمثيل. والواقع أنّ هذه مشكلة تتكرّر مع كثيرين من خصوم الاستشراق: إمّا الجهل بالثقافة الغربيّة كحال معظم الإسلاميّين، أو الجهل بالثقافات الشرقيّة كحال معظم الأكاديميّين المناهضين للاستشراق.

10 Edward W. Said, Orientalism…, pp. 91-2.

١١ المرجع السابق، ص. ٨٧. وبالتالي، لا يمكن تأوّل الإسلام من رينان إلى غولدزيهر إلى ماكدونالد إلى فون غرونباوم إلى غبّ إلى برنارد لويس إلّا بوصفه «خيمة وقبيلة». ص. ١٠٥.

١٢ يهبط العمل بهذا الميل إلى المستويات والوحدات الأدنى كالجامعة والتعليم اللذين تغدو وظيفتها تثبيت الطالب في مكانه وفي بيئته وقناعاتها بدل تغييره وتقصير المسافة التي كانت تفصله عن العالم والآخر. وغالباً ما تقدّم الماركسيّة الشعبويّة، بذرائع «التعليم المنتج» و«تعريب التعليم»، ما يعزّز الميل المذكور. والأغرب أنّ هذا الدفاع عن نقاء الخصوصيّات والمعطيات الأولى، بحيث لا تمسسها يد الاستشراق الغربيّ، كثيراً ما يحصل باسم كونيّة واحدة عائمة لا تقاربها السلطة، لكنّ أيّة إشارة إلى تفاوتات تلك الكونيّة ونقص استوائها تُقابَل بتهمة العنصريّة.

من موقع آخر، يعمل هذا الاكتفاء الذاتيّ بطرق مختلفة أخرى. فقد كتب مثلاً الأكاديميّ السعيديّ، الأميركيّ الإيرانيّ حميد دباشي، مقدّمة لطبعة جديدة من كتاب إغناز غولدزيهر «دراسات مسلمة»، فساجل ضدّ الأكاديميّ الإسرائيليّ رافايل باتاي في تأويله غولدزيهر، وبيّن مدى اختلاف الأخير عن دارس أوروبا الوسطى «الصهيونيّ» أرمينيوس فامبري، ثمّ عرّف بمثقّفين إيرانيّين (محمّد القزويني وحسين كاظم زاده) عرفا أوروبا وكتبا عن المستشرقين، قبل سعيد، كما ربطا الاستشراق بالاستعمار. ولام دباشي سعيد على ظلمه لغولدزيهر، لكنّه لاحظ أنّ أعمال غولدزيهر لم تكن كلّها معروفة لسعيد لدى كتابته «الاستشراق»، فيما العلوم الاجتماعيّة كانت قليلة التطوّر في حياة غولدزيهر. وهو إذ يخطّئ سعيد على موقفه من موقف غولدزيهر من الإسلام، يسجّل أنّ ما فعله سعيد هو أساساً نقد نمط استعماريّ في إنتاج المعرفة يقيم «التمثيل» في القلب منه. وهو لهذا يليّن السعيديّة، إذ يعتمد تمييزات بين أنواع الاستشراقات، بدءاً بـ«استشراق اليونان حيال الفرس»، كذلك يسجّل للمستشرقين، خصوصاً غولدزيهر، بعض الإنجازات. مع هذا فهو يُنهي مقدّمته بانهيار الاتّحاد السوفياتيّ في ١٩٩١ حيث انتقلنا من الاستشراق

إلى «دراسة المناطق» (area studies)، وصارت القوّة الأميركيّة العارية لا تحتاج إلى أيّة معرفة من النمط القديم، بل إلى عملاء مخابرات يبقى برنارد لويس أهمّهم. هكذا بات غولدزيهر يُقرأ، وفق دباشي، كعمل معرفيّ نبيل إنّما بلا وظيفة ما دام الاستشراق لا يُقرأ إلّا سياسيّاً، وبالأحرى سلطويّاً، أي إنّ غولدزيهر، رغم ميزاته الكبرى، لزوم ما لا يلزم. انظر مقدّمة دباشي (المعنونة «إغناز غولدزيهر والمسألة التي تخصّ الاستشراق») لكتاب Ignaz Goldziher, Muslim Studies, AldineTransaction, 2008

١٣ خصّص سعيد كتاباً آخر لهذا الانحياز هو «تغطية الإسلام» (١٩٨١)، حيث تبلغ الاستعاضة عن الواقع بـ «تغطيته» و«تمثيله» مداها الأقصى، إلّا أنّ الطَّعْم الذي يتركه لدى قارئه هو تخفيف أوصاف التعصّب والأصوليّة ممّا نُسب إلى الخميني، واعتبار الانتهاك الأعظم هو ما ينقله الإعلام الغربيّ عن أفعال الخميني وتابعيه (خطف موظّفي السفارة الأميركيّة في طهران) وليس تلك الأفعال.

١٤ راجع: صادق جلال العظم، ذهنيّة التحريم – سلمان رشدي وحقيقة الأدب، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن– قبرص، ١٩٩٢، ص. ص. ١٧–١٤٨. وفي مكان آخر، أكثر مباشرةً وتهكّماً، يستعيد العظم فكرته، حيث «النتيجة التي يستخلصها إدوارد سعيد تتلخّص بالآتي: بما أنّ ساسة الولايات المتّحدة وصانعي القرار فيها مع مَن يحيط بهم من خبراء واختصاصيّين وعلماء إلخ في شؤون الشرق الأوسط ملتزمون التزاماً مطلقاً وعن بكرة أبيهم بالبارادايم أو الإبستيمة الاستشراقيّة إيّاها، وواقعون تحت سيطرة رؤيتها للشرق، لا يمكن السياسة الأميركيّة إلّا أن تكون معادية لقضايا تحرّر الشعوب العربيّة عموماً ولقضيّة الشعب الفلسطينيّ على وجه التخصيص. إنّ أيّ تغيير حقيقيّ وجذريّ في السياسة الأميركيّة المذكورة يتطلّب إذاً إحلال بارادايم جديدة ومن نوع آخر محلّ البارادايم السائدة حاليّاً». صادق جلال العظم، ثلاث محاورات فلسفيّة – دفاعاً عن المادّيّة والتاريخ، دار الفكر الجديد، بيروت، ١٩٩٠، ص. ٢٢٦.

١٥ في معرض نقده كتاب سعيد الآخر «الثقافة والإمبرياليّة»، كتب أحمد بيضون: «فحين تكون مهمّتك الدفاع عن قوم مقهورين، لا تصرف همّك إلى انتقادهم. ويزيد من رجحان هذا الميل أن تكون مقيماً – شأن إدوارد سعيد – في معسكر الغالبين. فإنّ مؤلّف «الثقافة والإمبرياليّة» يبدو دقيق التلمّس لعنصريّة الغربيّين في تعابيرها المختلفة. هذا بينما تخونه الدقّة حين يقيس فداحة ما يلقاه المغلوبون بأيدي حكّامهم ونظرائهم. فهو بمنجاة من هذا، وهو غير مسوق، على التحديد، إلى تبيّن شبكة الصلات ما بين هذا وثقافة المغلوبين، بأعمّ معاني الثقافة». أحمد بيضون، كلمن: من مفردات اللغة إلى مركّبات الثقافة، دار الجديد، بيروت، ١٩٩٧، ص ٣٣٨–٩.

١٦ جاء ذلك في ردّ على مقالة أنور عبد الملك في ١٩٦٣ التي حملت عنوان «الاستشراق في أزمة» ونشرتها مجلّة «ديوجين» قبل أن تُترجم إلى لغات عدّة (ذكرها سعيد مراراً في كتابه). المقالة منشورة بالإنكليزيّة

في: Anouar Abdel-Malek, Civilisations and Social Theory, Vol. 1 of Social Dialectics, Macmillan, 1981, p.p. 73-97.

١٧ أستعير التعبير هذا من الكاتب السوريّ ياسين الحاج صالح.

١٨ نصّا غابريللي وردنسون، ومعهما نصوص آخرى لمستشرقين آخرين بارزين (لويس، كاهين...)، منشورة في: هاشم صالح (ترجمة وإعداد)، الاستشراق بين دعاته ومعارضيه، دار الساقي، ٢٠١٦. ومقالة غابريللي تحديداً ترجمتها ونشرتها أيضاً «دار الجمل» ككرّاس مستقلّ.

١٩ كُتبت بالإنكليزيّة أصلاً ونُشرت في جريدتي «الحياة» والأهرام»، قبل أن تُنشر في كتاب حمل عنوان «غزّة – أريحا» – سلام أمريكيّ، دار المستقبل العربيّ، القاهرة، ١٩٩٥.

20 Edward W. Said, Orientalism…, p. 335.

٢١ كان من أبرز المحاولات لتأليف سرديّة مضادّة، ما أقدم عليه المثقّف المصريّ الإسلاميّ – اليساريّ حسن حنفي، فاهتمّ برسم «صورة» للغرب تقابل «الصورة» التي رسمها الغربيّون للشرق. هكذا، وفي ٨٨٣ صفحة، وضع كتابه «مقدّمة في علم الاستغراب– موقفنا من التراث الغربيّ»، حيث الغرب واحد لا يتغيّر إلّا في العَرَضيّ والهامشيّ: ففلسفته «عود من جديد إلى «المواعظ على الجبل» للسيّد المسيح، وما كانط وفيخته إلّا مسيح جديد»، أمّا التراث الغربيّ فيكشف «عن بناء واحد للشعور الأوروبيّ». وإذ يشير حنفي إلى فوارق تفرض ذكرَها «الأمانةُ العلميّة والبحث التاريخيّ المحايد» في مَصدرَي التكوين الأوروبيّ الدينيّ، أي اليهوديّة والمسيحيّة، يستخلص: «مع ذلك، فإنّ نوعية المعطى الدينيّ في المصدر اليهوديّ المسيحيّ واحدة وهي اللاعقلانيّة». ذاك أنّ «الوعي الأوروبيّ، بالرغم من مراحله، وحدة واحدة، موضوع مثاليّ واحد، معطى فلسفيّ متجانس». فقد «أدّى الموقع الجغرافيّ وطبيعة السكّان ونوع الديانات والأساطير إلى تكوين خاصّ لمزاج الشعوب الأوروبيّة. أصبح المزاج الأوروبيّ حسّيّاً لا يرى العالم إلّا مادّةً، ولا يقوى على المجرّدات. مقاييس السلوك لديه اللذّة والألم، المنفعة والضرر، وليست معايير خلقيّة ثابتة ومعايير خلقيّة عامّة. لا يعرف الحرمات أو الموانع، بل أقرب إلى الدوافع والغرائز والتلقائيّة الطبيعيّة. يفسّر العالم بالأساطير والخرافة، بتعدّد القوى والشياطين، دون القدرة على إدراك مبدأ واحد عامّ». أمّا القليل الذي ينجو من هذه الأحكام فبعضه نتاج التأثّر بـ«النموذج الإسلاميّ في تراثنا القديم»، فلا يبقى بالتالي إلّا «الأزمة» التي تلازم الوعي الأوروبيّ بحيث إنّ تاريخه هو «في الحقيقة تاريخ هذه الأزمة»، ومع الأزمة هناك «إفلاس المشروع الغربيّ بأكمله». وكما فعل أنور عبد الملك قبله، فإنّ حنفي يصرّ على «إعادة التوازن للثقافة الإنسانيّة بدل هذه الكفّة الراجحة للوعي الأوروبيّ» و«تصحيح المفاهيم المستقرّة التي تكشف عن المركزيّة

الأوروبيّة من أجل إعادة كتابة تاريخ العالم من منظور أكثر موضوعيّة وحياداً». أمّا «علم الاستغراب» نفسه فقد أراده كاتبه مدخلاً ومرتكزاً لمشروع هو الآتي: «إذا أمكن اتّحاد الشرق والجنوب والغرب الجنوبيّ (أميركا اللاتينيّة) ضدّ الشمال (أوروبا)، أمكن حصار الأطراف للمركز من نصف الكرة الجنوبيّ إلى مركزها الشماليّ». حسن حنفي، مقدّمة في علم الاستغراب، الدار الفنّيّة للنشر والتوزيع، القاهرة، ١٩٩١، ص. ص. ٨٥ و٩٩ و١٢٩ و١٣٠ و١٥٢ و١٤٢ و١٤٧ و١٤٨ و٢٣٥ و٥٠٨ و٥١٧ و٦٨٧ و٧٢٠-٢٢.

٢٢ إذ يركّز السعيديّون على أنّ المستشرقين يفهمون المجتمعات المسلمة انطلاقاً من الدين، يركّز الإسلاميّون من خصوم الاستشراق على أنّهم يفهمونها انطلاقاً من تشويه الدين.

٢٣ غِنو، المعروف أيضاً بعبد الواحد يحيى، مؤلّف ومثقّف من خلفيّة كاثوليكيّة، ولد في ١٨٨٦ وانضمّ مبكراً إلى اللاأدريّين، ثمّ أبدى اهتماماً مبكراً بقوى «ما فوق الطبيعة،» فكتب نقدياً عن تعاليمها، لينضمّ بعد ذاك إلى مجموعة ماسونيّة، ويقترب من الهندوسيّة ومن التاويّة. لقد عاش مسكوناً بـ «التحرّر من عدوى العصر الحديث» إلى أن اعتنق أفكار الفيدانتا الهندوسيّة قبل أن يعثر على الإسلام في ١٩١٢ ويتحوّل الى صوفيّ شاذليّ. عاش في الجزائر حيث علّم الفلسفة، وبعد الحرب العالميّة الأولى كرّس نفسه للكتابة، فكان عمله الأوّل «مقدّمة لدراسة المعتقدات الهندوسيّة» حيث سعى إلى نقل الروحانيّات الشرقيّة إلى الغرب. هاجم الفهم الغربيّ للهندوسيّة ودور الإمبراطوريّة البريطانيّة في الهند، واهتمّ بـ«القسمة الفكريّة» بين الشرق والغرب وبما اعتبره طبيعة غريبة للحضارة الحديثة وأزمةً ضاربة في العالم الحديث.

في ١٩٣٠ انتقل إلى القاهرة ليعيش كمسلم ورع وحصل في ١٩٤٩ على الجنسيّة المصريّة. لكنّه لم يفقد اهتمامه بالهندوسيّة، ولاحقاً أنشأ في باريس محفلاً ماسونيّاً، وكانت كلمة «الله» بالعربيّة آخر كلمة تلفّظ بها قبل وفاته في ١٩٥١. لقد انشغل غنو بالرموز الوثنيّة والدينيّة، وأثّر في عدد من كبار السورياليّين، بمن فيهم أندريه بروتون، وفي عدد من الباحثين الشبّان يومذاك، في عدادهم ميرسيا إلياد. أمّا سياسيّاً، حيث أنكر كلّ عمل أو دور سياسيّين، وأعلن معارضته لمفهوم «العرق الآريّ» والقوميّة، فتردّد أنّه تقرّب، بعد الحرب العالميّة الأولى، من بعض دوائر اليمين الفرنسيّ، بمن فيهم «التومائيّون الجدد» الذين عملوا على بعث السكولائيّة القروسطيّة، ومن بعض أعضاء حركة «العمل الفرنسيّ»، وظهر من يعتبره خليفة فكريّاً للمَلَكيّ القوميّ جوزيف دو ماستر، كذلك ترك تأثيره في الفيلسوف الإيطاليّ الفاشيّ جوليوس إيفولا، وأقرّ بتأثيره فيه الروسيّ ألكسندر دوغِن، منظّر «الأوراسيّة»، والأميركيّ ستيف بانّون، منظّر اليمين الشعبويّ القوميّ، وقبلهما امتدحه القانونيّ المحافظ وعالم السياسة الألمانيّ الذي انضمّ بعد ١٩٣٣ إلى الحزب النازيّ كارل شميت.

كره غنو الديمقراطيّة والعلم، والنِّسويّة، وكان من المواضيع التي كتب عنها التنجيم والتحذير من مخاطر الثقافة الجماهيريّة، وقد سمّي رائد «المدرسة التقليديّة» أو «التقليديّة الأصوليّة». من أجل وجهة نظر بالغة التثمين والإعجاب، تعامله، بين نعوت فضفاضة أخرى، كمستشرق متمرّد على الاستشراق، راجع

Wael B. Hallaq, Restating Orientalism – A Critique of Modern Knowledge, Columbia, 2018, pp. 143-6.

٢٤ كان أسد صاحب تجربة لا تكتم غرابتها: اسمه ليوبولد فايس، اعتنق الإسلام وتسمّى بمحمّد أسد. يهوديّ بولنديّ من مدينة لفوف (في أوكرانيا حاليّاً)، عاش في فيينا وبرلين وفلسطين حيث ناوأ الصهاينة، ثمّ تعرّف إلى الملك عبد العزيز بن سعود وعاش في بلاطه، قبل أن يعلّق آماله على السيّد أحمد السنوسي، ليقوم بعد ذاك بجولة إلى الهند ويتعرّف إلى الشاعر والفيلسوف المسلم محمّد إقبال. هناك، وكمثقّف مسلم، هاجم المستشرقين واتّهمهم بتشويه الإسلام، وأدان «ماديّة الغرب» وربط بين الصليبيّين والإمبرياليّة الحديثة. إبّان الحرب العالميّة الثانية، قتل النازيّون عائلته، فيما اعتقله البريطانيّون في الهند، لكنّ رغبته الراسخة كانت ألّا ينظر المسلمون إلى الحرب العالميّة بوصفها حربهم، وأن يعاملوها كحرب غريبة تجري بين أوروبيّين وأوروبيّين. وهو كذلك لم يتعامل مع آلام اليهود في أوروبا بوصفها تعنيه، فقضيّته يومذاك كانت استقلال باكستان عن الهند. وفي الدولة الجديدة التي ساهم في صياغة دستورها، تولّى مناصب رسميّة، كان آخرها تمثيل باكستان في الأمم المتّحدة، وقد دافع عن اعتمادها نظاماً ديمقراطيّاً برلمانيّاً.

المؤلّف والرحّالة والديبلوماسيّ اشتُهر بكتابه «الطريق إلى مكّة»، وترجم لاحقاً القرآن في سياق مشروع موّله الأمير، والملك اللاحق، فيصل بن عبد العزيز، وأثارت ترجمته التي استغرقت سنوات مديدة، آراءً متباينة. لكنْ يبدو أنّ تغيّرات ألّمت به في الثلث الأخير من حياته. فأبو الأعلى المودودي انتقده لطلاقه من امرأة عربيّة مسلمة وزواجه بأخرى أميركيّة وانجرافه وراء حياة «حديثة» وتقديمه تنازلات أملاها اضطراره إلى المال. وفي سنواته الأخيرة، حيث عاش في المغرب والبرتغال، دافع عن تأويل حداثيّ وتقدّميّ للإسلام، مستنداً إلى محمّد عبده، وعارض الثورة الإيرانيّة بقوّة.

من أجل مقالة موسّعة عنه، انظر: Martin Kramer, The Road from Mecca: Muhammad Asad

https://martinkramer.org/reader/archives/the-road-from-mecca-muhammad-asad/

٢٥ شريف يونس، سيّد قطب والأصوليّة الإسلاميّة، دار طيبة للدراسات والنشر، القاهرة، ١٩٩٥، هامش ص. ٦٠.

٢٦ سيّد قطب، معركة الإسلام والرأسماليّة، مطبعة دار الكتاب العربيّ، القاهرة، ط ٢، ١٩٥٢، ص. ١٢٦.

٢٧ سيّد قطب، معركتنا مع اليهود، دار الشروق، القاهرة، ط ٦، ١٩٨٣، ص. ٢٤، في الصفحة نفسها هامش هو استشهاد بـ «بروتوكولات حكماء صهيون».

٢٨ سيّد قطب، معالم في الطريق، دار الشروق، القاهرة، ط ٦، ١٩٧٩، مثلاً لا حصراً صفحات ٧٣ و٧٧ و٨١.

٢٩ انظر: محمّد قطب، المستشرقون والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٩. ويصف م. قطب المستشرقين بأنّهم ينظرون إلى المسلمين على النحو الآتي: «المسلمون متأخّرون لأنّهم مسلمون! وضعفاء لأنّهم مسلمون! وجهّال لأنّهم مسلمون! (...) ولا سبيل إلى تقدّمهم وتحضّرهم وتمدّنهم إلّا أن يخرجوا من الإسلام ويصبحوا نصارى». ص. ٣٧.

30 Hazem Kandil, Inside the Brotherhood, Polity, 2015. P. 55.

31 Jamal Sankari, Fadlallah – The Making of a Radical Shi'ite Leader, Saqi, 2005, PP. 100.

32 Talal Asad, «Two European Images of Non-European Rule,» in Talal Asad (ed.) Anthropology and the Colonial Encounter, Ithaca Press, London, 1975, pp. 103-18.

٣٣ ويشرح العروي موقفه على النحو الآتي: «لا صلة لنقدي لغرونباوم بنقد أنور عبد الملك الذي لم أقرأه حتى مجرد القراءة. ذكر فيما بعد إدوارد سعيد تحليلاتي في كتابه «الاستشراق»، وقال في حقّي كلاماً طيّباً، غير أن وجهة نظره ليست هي وجهة نظري على الإطلاق. فلا شأن لي بمثل ذلك النقد. كان نقدي أنا سوسيولوجيّاً بدرجة أكبر، مجانساً لنقد شارل رايت مِلز في كتاباته المتأخّرة. إن معظم المستشرقين غير قادرين في نظري على أن يكونوا سوسيولوجيّين، لسببٍ بسيط هو أنّ اللغات الشرقيّة صعبة، وعليهم أن يمضوا سنوات كثيرة من أجل التكلّم بطلاقة بالعربيّة أو التركيّة أو الفارسيّة». انظر الحوار المطوّل الذي أجرته معه نانسي جراجير وحمل عنوان «حياة عبد الله العروي وأزمنته».

https://hekmah.org/wp-content/uploads/2015/09/%D8%AD%D9%88%D8%A7%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D9%88%D9%8A.pdf

٣٤ منها اعتباره أنّ يوحنا الدمشقيّ هو الذي وضع أسس الاستشراق، وأنّ كتابه بات المرجع الكلاسيكيّ لسائر الكتابات المسيحيّة عن الإسلام، وهذا علماً بأنّ يوحنا كتب باليونانيّة وكان معظم المسيحيّين الذين كتبوا عن الإسلام في القرون التالية لا يجيدون اليونانيّة. وقد ذكر سردار أنّ البابا أوربان ألقى عظة في الحملة الصليبيّة الأولى في كليرمونت عام ١٠٩٦، فيما التاريخ الحقيقيّ ١٠٩٥، وأخطاء أخرى من هذا القبيل.

٣٥ عن فيصل درّاج، ذاكرة المغلوبين – الهزيمة والصهيونيّة في الخطاب الثقافيّ الفلسطينيّ، المركز الثقافيّ العربيّ، ٢٠٠٢، ص ١١٨. بالطبع لا تخفى نبرة الإدانة والتهكّم في ما ينقله درّاج عن الحسيني.

٣٦ أنهى الكاتب السوريّ محمّد سامي الكيّال مقالاً له في نقد «غرام السلطة» بالاستخلاص الواقعيّ الآتي: «بكلّ الأحوال لا يبدو ممكناً تجاوز السلطة وجهاز الدولة حاليّاً، وربّما ستواجه الموجة الاحتجاجيّة المعاصرة طريقاً مسدوداً، إذا لم تنتج حلولاً عمليّة، تمكّنها من التحوّل، ولو بشكل مؤقّت، إلى سلطة». محمّد سامي الكيّال، في غرام السلطة: ما الذي نريده من الدولة؟ «القدس العربي»، ٢١/ ١١/ ٢٠١٩.

https://www.alquds.co.uk/%d9%81%d9%8a-%d8%ba%d8%b1%d8%a7%d9%85-%d8%a7%d9%84%d8%b3%d9%84%d8%b7%d8%a9-%d9%85%d8%a7-%d8%a7%d9%84%d8%b0%d9%8a-%d9%86%d8%b1%d9%8a%d8%af%d9%87-%d9%85%d9%86-%d8%a7%d9%84%d8%af%d9%88%d9%84%d8%a9%d8%9f/

٣٧ لكنّ الستينيّات لم تخلُ من تمهيدات. ففي أواسط العقد المذكور، مثلاً، طاف صحافيّ هنديّ يُدعى فرانك موارايس في أفريقيا، وكتب تحقيقات وأجرى مقابلات مُحتفظاً بموقف بالغ النقديّة وقليل التعاطف مع جماعات رأى أنّها أقبلت على الحداثة وانتقلت في أجيال ثلاثة من العصر الحجريّ إلى القرن العشرين. لكنّ أكثر ما يعنينا هنا، جهده المبذول لإقناع الغانيّين بأنّ أجدادهم الأفارقة هم الذين علّموا أسرار القراءة والرياضيّات والطبّ والكيمياء والزراعة لبرابرة اليونان وروما القديمتين. ويبدو أنّ حاكم غانا يومذاك، كوامي نيكروما، قد تأثّر بما كتبه موارايس.

انظر Frank Moraes, The Importance of Being Black, Macmillan, 1965

وكانت جماعة «أمّة الإسلام» الأميركيّة بقيادة لويس فرخان قد جهدت لردّ أنبياء العالم إلى أصول سوداء مفترضة. وفي السبعينيّات، ووسط ضجيج إعلاميّ وشبابيّ ضخم، انضمّ المغنّي والموسيقار والشاعر بوب مارلي إلى الحركة الرستافاريّة المنشقّة عن «المسيحيّة الكولونياليّة» والداعية إلى الوحدة الأفريقيّة ومناهَضة الإمبرياليّة والتداوي بالقنّب، فضلاً عن عبادة الإمبراطور الإثيوبيّ هيلا سيلاسي. ثمّ انفجرت هذه الوجهة في أواخر السبعينيّات وفي الثمانينيّات، ومن بين أعمال كثيرة أقلّ شهرة، أصدر في ١٩٨٧ الأكاديميّ البريطانيّ، المهتمّ بالثقافات غير الأوروبيّة، مارتن بِرنال، كتابه الضخم «أثينا السوداء» (٣ أجزاء) الذي بات يُعرف بمحاولته ردّ حضارة اليونان القديمة إلى تأثيرات أفريقيّة وآسيويّة عليها، أهمّها التأثير المصريّ.

٣٨ لئن كنّا قد تناولنا في الفصل السابق الهجرة الماويّة إلى الإسلام الخمينيّ، فإنّ كتّاباً مناهضين للإمبرياليّة وغير

إسلاميّين بالضرورة، راحوا يتبنّون سرديّات مشابهة ويخلصون إلى نتائج لا تقلّ تشابهاً. انظر مثلاً لا حصراً: برهان غليون، بيان من أجل الديمقراطيّة، دار ابن رشد، ١٩٧٨، الذي صدرت لاحقاً طبعات عدّة منه.

٣٩ يورد سعيد هذه العبارة ثلاث مرّات في «الاستشراق»: كعبارة مقتبسة وافتتاحيّة (epigraph) للكتاب، تتقدّم عبارةَ السياسيّ البريطانيّ الإمبرياليّ بنجامين دزرائيلي، ثمّ يوردها في صفحتي ٢٩٣ و٣٣٥.

40 Aijaz Ahmad, In Theory: Classes, Nations, Literatures, Verso, London-New York, 1992, PP. 165-6.

٤١ راجع: مهدي عامل، هل القلب للشرق والعقل للغرب؟ ماركس في استشراق إدوارد سعيد، دار الفارابي، ١٩٨٥.

٤٢ أنور عبد الملك، ريح الشرق، دار المستقبل العربيّ، القاهرة، ١٩٨٣، ص. ١١ و٢٢٦.

٤٣ أنور عبد الملك، تغيير العالم، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٨٥، ص. ص. ٢٥٤-٢٥٥.

٤٤ انظر ترجمة مقابلته (التي أجريت في ٢٠١٨) «الدين والسياسة / الماركسية والإسلام (١/ ٢)»، في موقع «رمّان»، ٧/ ٤/ ٢٠٢٠.

https://rommanmag.com/view/posts/postDetails?id=5669&fbclid=IwAR1a0mhCtjTbvx2fpslT-OE3WVgNfkhDPCA_QMq5p39ba0venWLrVSbahk8

كذلك وردت هذه الأفكار نفسها بشيء من التوسّع في مقالة له نشرتها مجلّة «بدايات» بعنوان «ماركس والشرق الأوسط ١/ ٢»، العددان ٢٠-٢١ - ٢٠١٨. https://www.bidayatmag.com/node/928

٤٥ انظر دراسته: الاستشراق معكوساً: تيّارات ما بعد العام ١٩٧٩ في الدراسات الإسلاميّة الفرنسيّة، المنشورة في موقع «الحوار المتمدّن»، العدد ٢٤٤٦، في ٢٦/ ١٠/ ٢٠٠٨.

https://www.ahewar.org/debat/show.art.asp?aid=151338

هذه الدراسة تحوّلت فصلاً ثالثاً من كتاب صدر للأشقر بعنوان: الماركسيّة والدين والاستشراق، دار الآداب، بيروت، ٢٠١٥.

٤٦ أوليفييه روا، ماذا لو اختفى الشرق؟ - نقد السعيديّين، مجلّة «بدايات»، العدد السابع، شتاء ٢٠١٤.

https://www.bidayatmag.com/node/164

٤٧ انظر مقالة فوّاز طرابلسي: إدوارد سعيد في تطوّره الفكري - من شـرق غرب إلى رحاب الإنسانيّة، مجلّة «الكلمة»، العدد ٨٠، كانون الأوّل (ديسمبر) ٢٠١٣.

http://www.alkalimah.net/Articles/Read/5921

٤٨ راجع دراسة ستيفن هالبروك في تناولها شلومو أفنيري وتأويله لماركس ولبعض اشتراكيّي وفوضويّي زمنه بالتركيز، وفق أفنيري، على تأثّرهم الهيغليّ: Stephen P. Halbrook, Left Hegelianism, Arab Nationalism, and Labor Zionism.

منشورة في The Journal of Libertarian Studies, Vol. VI, No. 2 (spring, 1982)

٤٩ من موقع مشابه للنقد السعيديّ، وإن كان مغايراً سياسيّاً، انتقد بعض المثقّفين والمؤرّخين ماركس بوصفه لاساميّاً و/ أو يهوديّاً كارهاً لذاته، انطلاقاً من أوصافه باللغة الهجائيّة لليهود، والتي تنقل لغة زمنه عديمة «الصواب السياسيّ»، في كرّاسه «المسألة اليهوديّة».

٥٠ مثلاً، يكتب أحدهم: «لا شكّ أنّ الأمر مرتبط بشكل جوهريّ بمحاولة من دوائر الثقافة الإمبرياليّة ومَن أصيب بعدواها من الكتبة ومرتزقة الفكر من العرب الذين يعيشون في أوروبا، وخاصّة فرنسا، لطرد ماركس وإنغلز من العالم العربيّ خصوصاً، ومن ثقافة البلدان المتخلّفة عموماً، وخاصّة بعد مطاردة أوروبا لشبح الشيوعيّة في القرن التاسع عشر». نايف سلّوم، ماركس – إنغلز وتهمة الاستشراق، جريدة «الأخبار»، ١٠/ ٤/ ٢٠١٩.

https://www.al-akhbar.com/Opinion/269074/%D9%85%D8%A7%D8%B1%D9%83%D8%B3-%D9%80%D9%80-%D8%A5%D9%86%D8%AC%D9%84%D8%B2-%D9%88%D8%AA%D9%87%D9%85%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%B4%D8%B1%D8%A7

٥١ انظر كعيّنة باهرة على دراسة السياسة والثقافة الأميركيّتين في تحوّلاتها كتحوّلات في تاريخ الاستشراق:

Adam Shatz, 'Orientalism,' Then and Now, in: NYR Daily, 20/5/2019.

https://www.nybooks.com/daily/2019/05/20/orientalism-then-and-now/?utm_medium=email&utm_campaign=NYR%20Postwar%20Europe%20Karen%20Russell%20Orientalism&utm_content=NYR%20Postwar%20Europe%20Karen%20Russell%20Orientalism+CID_f285fba65337880082dd9d554b0ceadd&utm_source=Newsletter&utm_term=Orientalism%20Then%20and%20Now]

(وهي تلخيص لمحاضرة ألقاها شاتز في ٢٠١٩).

٥٢ انظر Joseph A. Massad, Desiring Arabs, Chicago, 2007

٥٣ المرجع السابق، ص. ص. ٤٩–٥٠.

٥٤ المرجع نفسه، هامش ص. ١٨٨.

٥٥ من بين عشرات الأمثلة المشابهة، نكتفي هنا بمثلين: كان لضغوط «فيفا» على إيران أن حملتها، في كانون الأوّل ٢٠١٩، على الموافقة على حضور النساء مباريات كرة القدم.
وفي أيّار ٢٠٢٠ رفعت بعثة الاتّحاد الأوروبيّ في العراق، في اليوم العالميّ لمناهضة رُهاب المثليّة والتحوّل الجنسيّ، علم قوس القزح، فهاج البرلمان العراقيّ وأصدرت لجنة الشؤون الخارجيّة فيه بياناً غاضباً وانبرت كتل برلمانيّة تسائل رئيس الحكومة مصطفى الكاظمي وتطالبه بالتحرّك. انظر المقالة الغاضبة للصحافيّ والكاتب المصريّ سليمان جودة: المكان الخطأ في بغداد... والتوقيت أيضاً، جريدة «الشرق الأوسط»، ٢١/ ٥/ ٢٠٢٠.

https://aawsat.com/home/article/2294461/%D8%B3%D9%84%D9%8A%D9%85%D8%A7%D9%86-%D8%AC%D9%88%D8%AF%D8%A9/%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%83%D8%A7%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%AE%D8%B7%D8%A3--%D9%81%D9%8A-%D8%A8%D8%BA%D8%AF%D8%A7%D8%AF-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D9%82%D9%8A%D8%AA-%D8%A3%D9%8A%D8%B6%D8%A7%D9%8B

٥٦ ومن قبيل الاستطراد، تحصر البيئاتُ النضاليّة العنصريّةَ حيال المسلمين بأوروبا وأميركا، بينما «شيء آخر» هو الذي يحصل لمسلمي الإيغور والروهينغيا في الصين وميانمار، ممّا لا يمكن تخيّل جزء منه في أميركا أو أوروبا.

٥٧ سبق لمحمّد قطب أن حكم بأنّه «في الشرق الإسلاميّ «مسلمون» لا يأخذون أفكارهم عن الإسلام إلّا من هؤلاء المستشرقين». محمّد قطب، المستشرقون والإسلام، مكتبة وهبة، القاهرة، ١٩٩٩. ص ١٠.

58 Joseph A. Massad, Desiring Arabs…, p. 417.

٥٩ المرجع السابق، وبالأخصّ الفصل الثالث.

٦٠ إبّان الانتخابات التمهيديّة للحزب الديمقراطيّ الأميركيّ في آذار ٢٠٢٠، لاختيار مرشّح يواجه دونالد ترامب، كتب جوزيف مسعد مقالاً بالغ الحدّة ضدّ بيرني ساندرز بوصفه «إمبرياليّاً ناعماً». انظر مقالته المعنونة «قضية بيرني ساندرز» في موقع «عربي ٢١»، ٩/ ٣/ ٢٠٢٠.

https://arabi21.com/story/1251176/%D9%82%D8%B6%D9%8A%D8%A9-%D8%A8%D9%8A%D8%B1%D9%86%D9%8A-%D8%B3%D8%A7%D9%86%D8%AF%D8%B1%D8%B2

61 Wael B. Hallaq, Restating Orientalism…, p. 239.

٦٢ المرجع السابق، ص. ١٠٧.

٦٣ انظر المرجع نفسه، خصوصاً صفحات ٢٣٢ و٥٩–٦٠.

٦٤ المرجع نفسه، ص. ٢٥٨.

٦٥ بحيث إنّ الخسائر التي قد يتكبّدها المالكون أو المساهمون في مشروع ما لا تتعدّى كميّة رأس المال التي يستثمرونها في المشروع إلى ملكيّاتهم الشخصيّة الأصليّة. وكان لقبول الحكومات والمشاريع بهذا المبدأ أن مثّل عاملاً مهمّاً في تطوّر الصناعة لأنّه مكّن بعض المشاريع من الحصول على رساميل من متموّلين يحجمون عن المغامرة بكامل ثرواتهم في استثماراتهم.

٦٦ انظر، ... Wael B. Hallaq, Restating Orientalism

خصوصاً الفصل الثاني. على أيّ حال يُلاحَظ التباس واضح في علاقة حلّاق بشميت، خصوصاً في ص. ٣٠٠، هامش ٧٩، علماً بأنّ محاكمة الوعي الغربيّ انطلاقاً من محاكمة شميت تبقى مسألة يصعب الدفاع عنها.

٦٧ في مقدّمة كتابه الشهير «الحداثة والمحرقة» يستدرك زيغمونت بَومان كأنّه يساجل ضدّ من يفكّرون كحلّاق: «هذا ليس اقتراحاً بأنّ حدوث المحرقة «قُرِّر» على يد البيروقراطيّة الحديثة أو ثقافة العقلانيّة الأداتيّة التي تجسّدها. وأقلّ من ذلك [افتراض] أنّ البيروقراطيّة الحديثة «ينبغي» أن تنجم عنها ظاهرة من نمط هولوكوستيّ. ما أقترحه، على أيّ حال، هو أنّ قوانين العقلانيّة الأداتيّة عاجزة وحدها عن منع مثل هذه الظواهر، وأنّ ما من شيء في هذه القوانين ينزع صلاحيّة وسائل النمط الهولوكوستيّ في «الهندسة الاجتماعيّة» بوصفها غير سليمة».

Zygmunt Bauman, Modernity and the Holocaust, Polity Press, 1989, p. 18.

٦٨ السيّد أبو الحسن علي الحسيني الندوي، الصراع بين الفكرة الإسلاميّة والفكرة الغربيّة، دار القلم، الكويت، ودار الأنصار، القاهرة، ١٩٨٠، ص. ص. ٧١ و٣ و٢٠٠.

٦٩ عن شريف يونس، سيّد قطب والأصوليّة الإسلاميّة...، سبق الاستشهاد، ص. ١٤٠.

٧٠ راجع الهامش ٢٣ أعلاه.

٧١ انظر، ...Wael B. Hallaq, Restating Orientalism الفصل الثالث الذي يحمل عنوان «المؤلّف المخرّب». ويأخذ حلّاق على سعيد تجاهله غنو الذي يتجاوزه راديكاليّاً في مناهضة الحداثة. ص. ١٤٤.

٧٢ وبالطبع يبقى الغرب ونموذجه المسؤولين عن التلويث الذي تُحدثه الصين والهند مع تصنيعهما وظهور واتّساع طبقات وسطى فيهما بحيث تتصاعد الأصوات، كما يؤكّد حلّاق، للتخلّي عن ذاك النموذج. انظر مثلاً المرجع السابق، ص. ص. ٢٤٤-٤٥.

٧٣ طه عبد الرحمن، روح الحداثة - المدخل إلى تأسيس الحداثة الإسلاميّة، المركز الثقافيّ العربيّ، بيروت، ٢٠٠٦، ص. ص. ١١-١٢ و٥٦ و٥٧-٥٨ و٧٧ و٨٥ و١٠٢.

لمعرفة أوسع بعبد الرحمن، راجع: محمّد أوريا، المثقّف العربيّ المتخلّي: جورج طرابيشي وطه عبد الرحمن

أنموذجين. في: مجموعة من المؤلّفين، النُّخب والانتقال الديمقراطيّ - التشكّل والمهمّات والأدوار، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، ٢٠١٩، الفصل ١١.

لكنْ ومن دون أن يقصّر المثقّفون العرب أو يتباطأوا في هجاء الغرب، هبّ مؤخّراً كاتب تركيّ (إردوغانيّ) لتحريضهم، فختم مقاله بـ: «حان الوقت للتخلّص من مفاهيم الغرب السحريّة، وخاصّة الثورة الفرنسيّة، واستخدام مفاهيمنا الخاصّة بعد اليوم. يجب أن نعيد المعاني الحقيقيّة للمفاهيم مثل «المساواة» و«الحرّيّة» التي قام الغرب بتفريغ مضمونها وألبسها هويّته الخاصّة». من مقالة حملت عنوان «خدعة الثورة الفرنسيّة للعالم: المساواة»، لكاتبها توران قشلاقجي، نشرتها جريدة «القدس العربيّ» في ٢٧/ ٣/ ٢٠٢٠.

https://www.alquds.co.uk/%d8%ae%d8%af%d8%b9%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%ab%d9%88%d8%b1%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d9%81%d8%b1%d9%86%d8%b3%d9%8a%d8%a9-%d9%84%d9%84%d8%b9%d8%a7%d9%84%d9%85-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%b3%d8%a7%d9%88%d8%a7%d8%a9/

٧٤ في ١٩٧٨، وقبل عام على ثورة الخميني، كتب المثقّف السوريّ برهان غليون: «كانت العلمانيّة والتعليم والتحديث العقليّ قد وضعت أساس التهميش الفكريّ والتدجين للجمهور. فبقدر ما أدخلت لغة كلام جديدة ووعي جديد على نطاق المدرسة المحدود، أفقدت هذا الجمهور لغته، حتّى لو لم يكن ذلك إلّا عن طريق هيمنة الكتابيّ على السمعيّ. وبذلك نشأت الأميّة الحقيقيّة لأوّل مرّة، لا بمعنى الأميّة الأبجديّة ولكنْ الأميّة الفكريّة التي تمثّلت بسيطرة عقل جديد على النخبة الحاكمة والدولة». أمّا السلطة الجديدة التي نشأت من جرّاء ذلك فهي «سلطة المتفرنجين ضدّ المحافظين، والمحدثين ضدّ التقليديّين، وسلطة الأبناء المتعلّمين ضدّ الآباء الأميّين، وسلطة المدن ضدّ الأرياف، وسلطة اللغة الأجنبيّة ضدّ المحلّيّة، وسلطة الفلسفة والمفاهيم ضدّ الإيمان والمبادئ والمثل والقيم، وسلطة الأحكام المكتوبة ضدّ سلطة الشرائع العرفيّة، وسلطة الدولة المركزة ضدّ سلطة الزعامة القرويّة والمحلّيّة، وسلطة الدرك والشرطة ضدّ سلطة المشايخ وكبار السنّ...». برهان غليون، بيان...، دار ابن رشد، بيروت، ١٩٧٨، ص ٥١-٢.

٧٥ عن جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة: تمزّقات الثقافة العربيّة في عصر العولمة، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٠، ص. ١٤٨.

٧٦ المرجع السابق، ص. ١٤٩.

٧٧ المرجع نفسه، ص. ١٥٥.

الطائفيّة وخداع الإيديولوجيا

لعقود طويلة ظلّ التناول الصريح للطائفيّة يقتصر، أو يكاد، على لبنان بحيث بدا، بمعنى ما، تناولاً للبنان نفسه في تاريخه واجتماعه. وهذا ما لا يُردّ فحسب إلى موقع الطائفيّة البارز في التكوين السياسيّ اللبنانيّ الحديث، بل أيضاً إلى الجهر الطائفيّ الذي بكّر المثقّفون اللبنانيّون في إبدائه، إن تعبيراً (مسيحيّاً) منهم عن الإيديولوجيا شبه الرسميّة للكيان وتزييناً لها، أو ردّاً (مسلماً) على هذا التزيين بقدر جليّ من التبخيس الإيديولوجيّ المضادّ[1]. هكذا جاء الفيض اللاحق في إنكار الطائفيّة و/ أو التخفيف من أثرها محكوماً جزئيّاً بالردّ على فيض التمجيد الماهويّ لها و/ أو اعتبارها ظاهرة «متأصّلة». ولئن ساد إجماع على اعتبار ميشال شيحا «منظّر الكيان اللبنانيّ»، بقدر اعتباره «منظّر الطائفيّة»، فإنّ كتّاباً ككمال يوسف الحاج صرفوا بعض عمرهم في البرهنة على فضائل الطائفيّة «البنّاءة» التي تلازم الدين بالضرورة حتّى تغدو وجوداً لجوهره.

في المقابل، لم يُبد المؤرّخون الكلاسيكيّون العناية الكافية لفهم الطائفيّة كظاهرة تاريخيّة مميّزة حتّى وهُم يدرسون التاريخ اللبنانيّ من منظور الطوائف والطائفيّة. هكذا رأينا فيليب حتّي

مثلاً يعتبر أنّ الأهداف الداخليّة الثلاثة للأمير فخر الدين المعنيّ الثاني (المتوفّى في ١٦٣٥) كانت «الأمن والازدهار واللاطائفيّة»[٢]، كذلك ساوى في أكثر من موضع في كتابه بين «الملّة» العثمانيّة والطائفة. أمّا كمال الصليبي، فرأى أنّه «في كلّ الأزمنة، وفي كلّ المناطق، كثيراً ما سارت الطائفيّة والقبيلة يداً بيد، بحيث تعمل طائفيّة القبيلة على إبراز حسّها بالخصوصيّة كجماعة»، وإن كان الصليبي لا يلبث أن يخفّف اللبس قليلاً بإشارته إلى أنّ الموارنة غالباً ما تصرّفوا، منذ القرن الثاني عشر، «كقبيلة أو ككونفيدراليّة قبائل أكثر ممّا كطائفة»[٣].

«جماهيريّة الطائفيّة»

في المقابل، ولا سيّما في البيئة القوميّة العربيّة، ربّما كان من أسباب إنكار الطائفيّة تلك الحداثويّة الساذجة في مناهضتها للسلطنة العثمانيّة، وبالتالي للتنظيم الاجتماعيّ والسياسيّ على أساس «الملل» كما عرفته السلطنة وكرّسته. ومثلما تتعدّد مصادر الطائفيّة، تتعدّد مصادر إنكارها كذلك. فهو قد ينبع من الولاء إلى وعي كليّ التجانس، هو غالباً قوميّ، توحيديّ ونرجسيّ ورومنطيقيّ، يأبى الإقرار بأيّ انقسام في جسم «الأمّة» ويردّه إلى «الاستعمار التركيّ» ومن بعده الإمبرياليّات الأوروبيّة، لكنّه قد ينبع أحياناً من وعي طبقيّ يسعى إلى اختزال الواقع في أحد أبعاده وأحد أقلّها فعاليّةً سياسيّاً. يضاف إلى ذلك سبب آخر للإنكار، قد يكون الأهمّ وظيفيّاً والأشدّ استخداماً، وقد رافق نشأة الأنظمة العسكريّة القوميّة وتوطّدها: إنّه استبعاد الإقرار بالتعدّد الذي يحتّم، في الحدّ الأدنى، تخفيف القبضة المركزيّة للدولة، وتالياً استبعاد الإقرار بحساسيّة تركيب تلك المجتمعات، وبالاختلاف في ما بين ثقافاتها الفرعيّة.

على أنّ إنكار الطائفيّة، كائناً ما كان سببه، يفضي إلى وعي مَشوب بالطوباويّة بدرجة أو أخرى: فما دامت الطائفيّة مفتعلة وسطحيّة الحضور، بات التغلّب عليها لا يستدعي إلّا يقظة وعي ما، كإدراك الجماعات لقوميّتها المفترضة حيث، كما تذهب الرواية الرومنطيقيّة، حال الاستعمار دون هذا الإدراك، أو إدراكها لاستغلالها الطبقيّ، وهو أيضاً ما حالت دونه بورجوازيّة مستغِلّة هي الأخرى على صلة عضويّة بالاستعمار، ثمّ الإمبرياليّة. هكذا ينجم عن تسطيح التشخيص علاج رومنطيقيّ لا يقلّ تسطيحاً.

ولربّما صحّ القول إنّ المؤرّخ والباحث الفرنسيّ دومينيك شوفالييه كان مَن مهّد لتأريخ صلب وعديم الفولكلوريّة للبنان وطائفيّته، في عمله «مجتمع جبل لبنان في عصر الثورة الصناعيّة في أوروبا»، رابطاً بين تلك الطائفيّة والتحديث الناجم عن تأثيرات الثورة الصناعيّة واندفاعها الخارجيّ. ومنذ أواسط السبعينيّات، وبلغة لم تكن قد قطعت مع ماركسيّتها وغرامشيّتها، أسّس وضّاح شرارة، بالبناء على عمل شوفالييه، ما يمكن أن نسمّيه خطّاً جديداً في فهم الطائفيّة وتأويلها، حيث إنها ليست نهاية لزمن البراءة القوميّ أو غير ذلك، ولا مادّة لطرف ثالث، داخليّ (الإقطاع، البورجوازيّة) أو خارجيّ (الاستعمار، الإمبرياليّة) يوظّفها ويستغلّ الآخرين بها، لكنّها ظاهرة حديثة ومستقلّة بذاتها تندرج في صنعها الرأسماليّةُ وسوقها والإصلاحات العثمانيّة والحملة المصريّة، تماماً كما تندرج الكنيسة المارونيّة والأشكال التنظيميّة الحديثة التي تعبّر عن تحوّل وصعود اجتماعيّين. فهي بالتالي ظاهرة عابرة لجماعة أو طبقة بعينها، أي إنها «جماهيريّة» بحسب لغة شرارة يومذاك[٤].

وإذا صحّ ذلك، صحّ أنّ العوامل الخارجيّة عزّزت، على امتداد قرن من الزمن، «الجماهيريّة» هذه. فعلى مستوى المشرق العربيّ، حصل انسجام وتكامل بين الصراع العربيّ – الإسرائيليّ وقد انحطّ إلى حرب قَبَليّة مفتوحة لا تُعالَج بالسياسة، وبين النزاعات الأهليّة والطائفيّة، حتّى بدت تلك النزاعات جميعاً من جنس واحد يغذّي بعضه البعض الآخر. هكذا بات كلّ تشدّد إيديولوجيّ في أمر الصراع العربيّ – الإسرائيليّ يزيد الفجوات الأهليّة عمقاً واتّساعاً، ويسمّن فرص الاحتماء بالطائفة تالياً، تماماً كما أنّ المطالب الطائفيّة، بالعادل منها وغير العادل، تجد تصريفها وتعبيرها المراوغ في موقف راديكاليّ من ذاك الصراع يتيح لها أن تقترب من امتلاك مصادر العنف وأدواته. وهذا وإن كان يصحّ خصوصاً في لبنان، مع القوى المسلمة «التقدّميّة» أوّلاً، ثمّ وعلى نحو ساطع، مع «حزب الله»، فإنّه ينطبق على معظم الانقلابات العسكريّة التي رفعت قوى طائفيّة – طبقيّة إلى منصّة السلطة في العراق وسورية.

بيد أنّ الصراع العربيّ – الإسرائيليّ، والصعود القوميّ منذ الخمسينيّات في وجه أعمّ، طعّما النسيج التصوّريّ واللغويّ في المشرق بلغة من التشكيك بالآخر بوصفه «خائناً» أو احتمال «خائن»، ممّا لم يكن من الصعب ربطه بالأقلّيّات الدينيّة والمذهبيّة والإثنيّة استناداً إلى علاقات تعليميّة واقتصاديّة قديمة لا يعوزها البرهان ربطت أبناء من الأقلّيّات بالقوى

الغربيّة. ولئن سبق لهذه اللغة أن شاعت في العهد العثمانيّ المتأخّر، ثمّ خصوصاً مع ضبّاط الاتّحاد والترقّي، على ما رأينا في الفصل الثاني، فقد شهد العراق وحده تواصُلها على نحو لا انقطاع فيه، وهو ما أجّجته مذبحتا الأشوريّين (١٩٣٣) واليهود (١٩٤١). فهناك بكّر تسييس الجيش قوميّاً، كما وصل القوميّون إلى مواقع أساسيّة في القرار السياسيّ (الملك غازي، ياسين الهاشمي، رشيد عالي الكيلاني...)، على ما جرى تناوله في الفصل الثالث. أمّا في بلدان المشرق الأخرى، فتراجعت اللغة إيّاها من دون أن تختفي، لتعاود اشتعالها بعد انقلاباتها العسكريّة القوميّة.

حِيَل جداليّة

على أنّ بعض المثقّفين ممّن ينفون الطائفيّة أو يقلّلون من أثرها، لجأوا إلى عدد من الحيل الجداليّة يمكن التوقّف هنا عند ثلاث منها: الأولى، تصوير المُقرّين بوجودها وبدورها كامتداد لمن مجّدوها في جيل أسبق، واعتبار أنّ هؤلاء يشاركون أولئك قولهم بطبيعةٍ ماهويّة وجوهريّة ملازمة لتاريخنا. والحال أنّه إذا صحّ وجود هؤلاء، علماً بأنّه وجود متناقص ومتراجع، فالصحيح أيضاً أنّ الكثير من الإقرار اللاحق بوجود الطائفيّة ودورها ترافق مع نفيٍ، لا يقلّ توكيداً، لتلك الطبيعة الماهويّة المزعومة، والعمل من ثمّ على تتريخ الظاهرة المذكورة.

وهناك، ثانياً، تصوير المُقرّين بالطائفيّة كما لو أنّهم ينفون كلّ دور أو أثر للرابطة الوطنيّة أو الموقع الطبقيّ أو المأتى الجهويّ، كما ينفون احتمال ظهور نزاعات عائليّة أو جهويّة داخل الطائفة نفسها، أو ظهور تحوّلات تضع فئات وشرائح طبقيّة مختلفة في سدّة قيادتها. هكذا يصار إلى تصويرهم كما لو أنّ الطائفيّة هي، في عرفهم، علّة العلل، أي هويّة شاملة ومطلقة ومغلقة، لا تتفاعل مع سواها من أبعاد اجتماعيّة وسياسيّة إلّا لكي تؤثّر فيها من غير أن تتأثّر. والواقع أنّ الطائفيّة ليست تناقضاً مغلقاً حائلاً دون تناقضات أخرى، بما فيها تلك التي تُعاش في دواخل الطوائف نفسها ممّا يستحيل إدراجه تعريفاً في الخانة الطائفيّة الحصريّة°.

وقد يكون حنّا بطاطو، في عمله الرياديّ عن العراق، أوضح من أجاب عن هذه المسألة، ملاحظاً أنّ فاعلاً في حجم الانقسام السنّيّ – الشيعيّ في العراق، «اكتسب حدّة أكبر حين

ترافق مع نمط آخر من الانقسام الاجتماعيّ: الانقسام الطبقيّ». بل نرى بطاطو يؤصّل تلك العلاقة، ملاحظاً أنّ «إحدى الحقائق التي تظهر من تجاور الملامح الدينيّة والاجتماعيّة للعراق الملكيّ في العشرينيّات هي درجة القرب التي وُجدت بين الولاء الطائفيّ والموقع الاجتماعيّ في أقسام عدّة من جنوب البلاد ووسطها. وهكذا ففي ذاك الزمن كان أكثر الملّاكين نفوذاً في محافظة البصرة، مع استثناء واحد، هم من السنّة، بينما مزارعو بساتينهم للنخيل شيعة على نحو كاسح»، ثمّ يمضي في تعداد حالات مشابهة كثيرة في مدن ومناطق عراقيّة أخرى[٦].

أمّا الحيلة الجداليّة الثالثة فمفادها اعتماد الإسهاب في جينيولوجيّة الطائفيّة وتأصيلها الزمنيّ، وتقديم ذلك برهاناً ضدّ فعاليّتها الراهنة لمصلحة التشديد على انضوائها في ماضٍ ميّت. وهذا أيضاً إنّما يراد منه التأكيد أنّ السجال مع المُقرّين بها يدور دائماً وأبداً مع ماهويّين يفترضون أنّ الطائفيّة جوهر ثابت في التاريخ والواقع الراهن والمستقبل سواء بسواء.

وعلى العموم، اندرج الإنكار الرومنطيقيّ، لبنانيّاً ثمّ عربيّاً، في شعور معقّد لا يُعدم الصلة بفهم مبسّط للحداثة. ذاك أنّ الإقرار بوجود الطائفيّة وبقوّة اشتغالها يُضعف الجدارة في الانتماء إلى العصر الحديث، وتالياً إلى «الشعب» وإلى «الوطنيّة»، بحيث تُحال تلك الظاهرة على مجرّد نوع من العيب والقصور الأخلاقيّين، خارجيّي المصدر غالباً، ممّا سنعود لاحقاً إليه. أمّا الشكل الأخبث لهذا الإنكار فهو ما رفعه النظام القوميّ والأمنيّ في سورية والعراق إلى مصاف المهمّة الإيديولوجيّة التأسيسيّة، بما في ذلك تقديم سرديّات للماضي مبرّأة تماماً من هذا «العيب». فمثلاً بدأت كتابة التاريخ في سورية، ولا سيّما في الستينيّات البعثيّة، كما يؤكّد المؤرّخ الكنديّ ستيفان وِنتر، بالاستحواذ على صالح العلي بوصفه ركيزة «النضال الشعبيّ» ضدّ الاستعمار في ذاك البلد، مع إشارة مخفّفة أو من دون أيّة إشارة إلى علويّته[٧]. وفي دحضه هذا النوع من الخداع، توقّف الباحث العراقيّ ثائر كريم عند الجهود التي بُذلت لإسباغ معنى قوميّ على «ثورة العشرين» في العراق، والتي تجاوزت كتّاب العراق ومؤرّخيه إلى كتّاب ومؤرّخين سوفيات وغربيّين بالغوا في توكيد طابعها «التحرّريّ والمناهض للإمبرياليّة». وهو ما يبرهن كريم، بكثير من الدأب والدقّة، خطله. لكنّه لاحظ أيضاً أنّ الكثيرين من المؤرّخين العراقيّين ينسبون الأدوار الأهمّ في تلك الثورة إلى أقاربهم و/ أو طوائفهم[٨]. وأخيراً، مع ثورات «الربيع العربيّ»، شهدنا أكثر من عيّنة على إنكار وجود الطائفيّة أو التخفيف من دورها إلى الحدّ الأقصى، كما

جاء في مقالة، كُتب لها بعض الذيوع، للكاتبين الأميركيّ واللبنانيّ روبرت مالي وحسين آغا، في مجلّة «نيويوركر» الأميركيّة، تستشهد ببلدان لا طوائف فيها، أو تردّ على حجّة لا يقول بها أحد مؤدّاها أنّ الطائفيّة هي البديل المطلق عن سائر التناقضات السياسيّة والاجتماعيّة. وما هو أهمّ من ذلك وأكثر وظيفيّة وتقصّداً إنكار المقالة طائفيّةَ النظام السوريّ وتوكيدها أنّ ما يحرزه من تأييد ينهض على قاعدة طبقيّة وسياسيّة[٩].

عزمي بشارة

لقد أدلى بدلوه في موضوع الطائفيّة المثقّف والسياسيّ العربيّ الإسرائيليّ عزمي بشارة[١٠]، حيث، بالاستفادة من بنديكت أندرسون في كتابه «الجماعات المُتخيّلة»[١١]، تستدعي السياسةُ ومصالحها «الطائفيّةُ» في الدولة «الطائفةَ» ككيان اجتماعيّ وشعوريّ مُتخيّل. وهذا التأويل وإن كان لا يكتم الاعتراض على هذه «الدولة» عموماً، فإنّه يزخر أيضاً بتوكيد دور العوامل الخارجيّة في صنع الطائفيّة، وهو ما يمتدّ من الصراع الصفويّ - العثمانيّ حتّى الكولونياليّة الغربيّة ومستشرقيها، ما يضعنا أمام تتمّة استطراديّة للتأويل القوميّ العربيّ الكلاسيكيّ، ولنظريّة التكامل بين الطرف الخارجيّ والوكلاء المحلّيّين.

فبعد تمييزات مسهبة يُجريها بشارة بين الطائفة وأشكال الاجتماع والتجمّع الأخرى، توضع الطائفيّة، من دون انقطاع تقريباً، في مواجهة القوميّة: «ففشل الدولة الوطنيّة معطوفاً على الصراعات الإقليميّة، أدّى الى الطائفيّة السياسيّة ونشوء الطوائف المتخيّلة»[١٢]، وهذا مع العلم بأنّ الذروة القوميّة التي بلغها عقدا الخمسينيّات والستينيّات شكّلت أحد أقوى مصادر الوعي والحساسيّة الطائفيّين، على ما تدلّ مثلاً مواقف أكثريّتي المسيحيّين اللبنانيّين والشيعة العراقيّين من الناصريّة «السنيّة»[١٣]، كي لا نذكر مواقف الأقباط المصريّين الذين لم يكن لهم أيّ حضور بين ضبّاط انقلاب يوليو، فيما تبدّت لهم القوميّة العربيّة الناصريّة أطروحةً مضادّة لوطنيّتهم المصريّة، تحاول سلخ مواطنيّتهم عنهم وسلخهم عنها.

ويقع بشارة في تبسيط حداثويّ متعدّد الوجوه، إذ «بعد قيام الدول، أصبح الاندماج في الدولة يعني الانتقال من انقسام الجماعات العموديّة إلى انقسامات أفقيّة بين طبقات ونخب

وجماعات مصالح لديها تصوّرات مختلفة لكيفيّة إدارة الدولة والمجتمع، وهذه يجمعها وطن وانتماء إلى هذا الوطن يمكّن الطبقات الدنيا من التطلّع إلى المساواة»[١٤]، فكأنّما الوطنيّة، أو القوميّة بالأحرى، مادّة جاهزة بلا تاريخ محدّد في مكان محدّد، بحيث يبدو نشوء أنظمةٍ للولاء القرابيّ الموسّع، أي الطائفيّ والإثنيّ، غريباً ونافراً، بل من خارج النسق النظريّ المتوقَّع والقابل للفهم والاستيعاب.

هكذا يندفع التبسيط الحداثويّ، الذي يتاخم العلمويّة، إلى التعويل على الوعي الظاهر وحده، من دون رؤية الأشكال الخفيّة والمداورة والمتحوّلة التي يعمل الوعي الطائفيّ بموجبها، كقول الكاتب الذي يتكرّر بأنّ ضبّاط البعث السوريّين كانوا قوميّين أو يساريّين لدى استيلائهم على السلطة أو صراعهم عليها[١٥]. وهي معطيات تضيء ضعفَها معطياتٌ أصلب وأشدّ ملموسيّة يعترف بها بشارة، كأن يقود تنفيذَ مذبحة مدرسة المدفعيّة في حلب عام ١٩٧٩ ضدّ الطلبة العسكريّين العلويّين ضابطٌ سنّيّ عضو في حزب البعث. وهنا لا تكفي الصلة بالسلطة، على أهميّتها، لتفسير مدى انقلابه على وعيه العقائديّ القوميّ المفترض. وبالمعنى ذاته، يلجأ البعثيّ صدّام حسين في العراق، أمام كلّ محطّة مفصليّة أو ظرف عصيب، إلى الطائفيّة[١٦]، وليس إلى أيّة رابطة أخرى كالحزبيّة البعثيّة أو القوميّة العربيّة أو الطبقيّة المناهضة للاستغلال. فنحن إذاً، ودائماً، أمام كمون للقابليّات الطائفيّة التي تقيم تحت القشرة الإيديولوجيّة الحديثة، وهي قابليّات لا يخفى دورُها المداوِر في الخيار الإيديولوجيّ والحزبيّ نفسه.

ولا يبخل تاريخ البعث في البلدين بسِيَر حزبيّين بارزين، كرفعت الأسد في سورية الذي نفّذ مجزرة مدينة حماة «السنيّة» في ١٩٨٢ ومثّل التيّار الأكثر علويّة في النظام السوريّ، أو كعلي حسن المجيد في العراق الذي زحف، في ١٩٩١، على الجنوب «الشيعيّ» لسحق انتفاضته، يتقدّم دبّاباتِه شعارُ «لا شيعة بعد اليوم». وهذا علماً بأنّ الأسد والمجيد كانا، عند انتسابهما إلى حزب البعث، شابّين بعثيّين «غير طائفيّين». وبهذا المعنى، فإنّ الفعاليّة التي تملكها الطائفيّة هي وحدها التي حملت حافظ الأسد وصدّام حسين على تهميش الحزب، كأداة عقائديّة حديثة وعابرة للطوائف إنّما محدودة القدرة، لمصلحة الطائفة بوصفها أداة السلطة الأولى وقاعدتها الأولى في الوقت نفسه.

والفعاليّة هذه يمكن فهمها بالقياس إلى حالات أخرى ذات استواء اجتماعيّ أكبر. فكمال أتاتورك مثلاً تمكّن من التحكّم بالإسلام وإدراجه، بطريقته، وعبر جهاز الدولة أساساً، في القوميّة التركيّة، وإلى حدّ بعيد يمكن قول الشيء نفسه عن جمال عبد الناصر في مصر. لكنّ هذا ما لم يستطعه الضبّاط القوميّون العرب في العراق وسورية حيث التكسّر المجتمعيّ أبعد وأعمق، ما رتّب، في الحالتين، نتائج كثيرة أهمّها تعاظم التعويل على التركيب الطائفيّ في ضبط التعدّديّة المجتمعيّة. بيد أنّ القول بأنّ «السلطة» هي التي جعلت بعثيّاً كحافظ الأسد أو كصدّام حسين يتحوّلان إلى طائفيّين، لا يقدّم بذاته من الإضافات ما يكفي، أكان في شأنهما أم في شأن البعث الذي يتّجه تعريفاً، كأيّ حزب آخر غير برلمانيّ، إلى الإمساك بالسلطة. لكنْ حين تنجم الطائفيّة، مرّة بعد مرّة، عن التوجّه إلى طلب السلطة، وإلى تلاقي هذين الفاعلين، الحزب والسلطة، نجد أنفسنا أمام نتيجة تكاد تكون حتميّة، تشهد لمصلحة الطائفيّة على حساب الحزب وعدّته الإيديولوجيّة قوميّةً كانت أو غير قوميّة.

وبالعودة إلى فترة أسبق، يرى بشارة في تعاون «بعض السنّة» و«بعض الشيعة» العراقيّين مع الإنكليز دليلاً على «اصطناع التصارع والتضادّ بين هذه الهويّات [الطائفيّة]»، وأنّ ذلك هو من قبيل «فرض مصطلحات الحاضر على الماضي»[١٧]. لكنّ صحّة حجّته القائلة إنّ «التعاون» ذاك ليس حكراً على جماعة بعينها، لا تلغي الموضوع الفعليّ، ومداره اصطفاف السنّة والشيعة، أو عدم اصطفافهم، في موقف واحد، فضلاً عن أنّ اختيار أيّ من الطرفين لتحالف ما مع قوّة خارجيّة غالباً ما كان محكوماً برغبة ذاك الطرف في إضعاف الطرف الآخر[١٨]. يضاف إلى ذلك تنبيهنا إلى تفوّق «التعاون» الذي تمليه «مصلحة الطائفة» على اللاتعاون المفترض الذي تمليه «مصلحة الأمّة»، وهو تفوّق كان يؤكّد نفسه مرّة بعد مرّة، ولا يزال. وعلى النحو هذا يشجب الكاتب تأويل السياسات الاقتصاديّة العراقيّة في عهد عبد السلام عارف بأنّها «مدفوعة بتأمين وضع السنّة بصفتهم أقلّيّة بظهير عربيّ في عهد عبد الناصر»، ويرى في تأويل كهذا «تقديراً مُسقَطاً على التاريخ بأثر رجعيّ»، لأنّ ما حكم تلك السياسات هو سيادة «فكرة دولة القطاع العامّ المتأثّرة بالتجربة الاشتراكيّة في حينه»[١٩]. لكنْ إذا صحّ أنّ تلك السياسات لا تُفسَّر بالطائفيّة، بدليل أنّها اعتُمدت في بلدان لا تعاني المشكلة الطائفيّة أصلاً، فالصحيح أيضاً أنّ القراءة الشيعيّة لها على هذا النحو، في بلد منقسم طائفيّاً كالعراق، ليست عديمة الدلالة. ونحن

نعرف تبعاً لتجارب عديدة (في المشرق العربيّ، كما في تركيّا الكماليّة وروسيا البلشفيّة حيال اليهود) أنّ سياسات التشدّد الاقتصاديّ الدولتيّ على حساب القطاع الخاصّ غالباً ما تصيب الأقلّيّات بمقتل، وأنّ سيطرة جهاز الدولة على الاقتصاد والتعليم في مصر والعراق وسورية لم تكتف بإضعاف أدوات التحديث فيها، بل وفّرت للوعي الطائفيّ جرعة ملتهبة أخرى. وكان لهذا مساهمته اللبنانيّة أيضاً بفعل هجرة الكثيرين من مسيحيّي تلك البلدان إليه، فضلاً عن بورجوازيّين مسلمين سوريّين وعراقيّين، في الخمسينيّات والستينيّات.

فكيف وأنّ هذا الموقف الاقتصاديّ الدولتيّ لعارف إنّما ترافق مع ما يذكره بشارة بعد فقرة واحدة: «لقد أثار البند ٤١ من الدستور المؤقّت الذي أقرّه عارف، ويشترط أن يكون رئيس العراق من عائلة عراقيّة كان لها مواطَنة عثمانيّة في عام ١٩٠٠ تساؤلات عديدة، لأنّه في ذلك العام كان عدد غير قليل من الشيعة العراقيّين يحملون مواطنة إيرانيّة، ففُسّر هذا البند بأنّه ضدّ الشيعة. كما خوّل قانون الجنسيّة رقم ٤٣ من عام ١٩٦٤ وزير الداخليّة سحب الجنسيّة ممّن حصلوا عليها إذا أظهروا عدم الولاء للجمهوريّة العراقيّة، ويجري ذلك على نسلهم»[٢٠].

هكذا فإنّ النظام الاقتصاديّ يمكن أن يفضي إلى الطائفيّة، تماماً كما يفعل وصول أحزاب «غير طائفيّة» إلى الحكم. لكنْ، فوق هذا، تنتصب الطائفيّة إيّاها مآلاً لتطوّرات وظواهر أخرى كالحرب مثلاً، حيث «ساهمت الحرب العراقيّة - الإيرانيّة في تأكيد الطابع السنّيّ للدولة، من دون أن تقصد السلطة البعثيّة ذلك»[٢١]. وضدّاً على التفسير الذي يستعين بابن خلدون، وعلى عكس التحليل المركّب لشرارة في ما خصّ «اليمين الجماهيريّ»، يتبنّى بشارة، كما يقول، «مقاربة نظريّة مفادها أنّ القوى المسيطرة على الدولة الحديثة تنتج عصبيّة أو تعيد إنتاجها، في ظروف تاريخيّة معيّنة، وليست العصبيّة هي التي تستولي على الدولة»[٢٢].

لكنْ في لعبة من الإيغال في التأويل والتأصيل الجينيولوجيّ بما يجعل الواقع أقلّ قابليّة للانقشاع، يفشل الكاتب في كتمان حيرة عميقة حيال موضَعَته التاريخيّة للطائفيّة. فهو، من جهة، يشير إلى جدّة الظاهرة وحداثيّتها، إلّا أنّه، من جهة أخرى، يعاملها كعنصر إعاقة للحداثة (الأمّة، القوميّة...)، لا كجزء من اشتغالها المعقّد وشديد التناقض أحياناً. فهي، بالتالي، لا تتبدّى ما قبل حديثة فقط، بل أيضاً ضدّ - حديثة تبعاً لتعبيرها عن فشل القوميّة العربيّة العلمانيّة في

إقامة الدولة الحديثة وفي تجاوز الأشكال السابقة ما قبل الدولتيّة للهويّة. فهي بمثابة البدل السيّء عن ضائع قوميّ مجيد ورومنطيقيّ يقوم مقام الأقنوم الثابت شبه الماهويّ[٢٣]. ولاكتمال السيناريو الذي يحاذي السيناريو التآمريّ، تتمثّل الأطراف التي منعت نشوء الأمّة والقوميّة في القوى الكولونياليّة ومستشرقيها، وفي الأقلّيّات المسبّبة للانقسام والمجزّئة لوحدة الأمّة، وفي النُخب السياسيّة الحاكمة (التي يبرّئ أحزابها العقائديّة كالبعث من الطائفيّة). وباختصار، فإنّ الطائفيّة، بوصفها ذاك المنتج المُتخيَّل لعمل القوى الثلاث المذكورة، هي ما أنتج الطوائف، وليس العكس، بحيث نجدنا، خصوصاً عند التركيز على أدوار المستشرقين، أمام تعبير آخر عن تغليب الثقافيّ على الاقتصاديّ والسياسيّ، وعلى الاجتماعيّ بالمعنى الأعرض.

أسامة مقدسي

قبل قرابة عقدين على كتاب بشارة، وبالاقتصار على دراسة الطائفيّة في لبنان وحده، أصدر الأكاديميّ الفلسطينيّ - اللبنانيّ أسامة مقدسي كتابه عن «ثقافة الطائفيّة»[٢٤]، محاولاً، بين أهداف أخرى، تصويب التأريخ الذي خطّه بعض المطارنة والمثقّفين المسيحيّين والذي أسّس لاحقاً للمدرسة الطائفيّة في التأريخ اللبنانيّ. وإذ يردّ مقدسي على طرق بليدة وكثيرة في كتابة التاريخ نخبويّاً، وإلى حدّ ما تآمريّاً، كما لو أنّ ١٨٦٠ كانت مؤامرة على المسيحيّين والتقدّم، فإنّه، تحت وطأة الانحياز الإيديولوجيّ، يكاد يفعل الشيء نفسه عبر قلب الطرف المتآمر وحصره في الجهة الأخرى[٢٥]. فهو، وبعد ربع قرن على كتاب شرارة، يستنتج أنّ الطائفيّة في جبل لبنان، وفي لبنان تالياً، بنتُ الحداثة الرأسماليّة والغربيّة التي بدأت، منذ ١٨٣٩، تحطّم النظام الاجتماعيّ التقليديّ ومراتبيّاته العابرة للمذاهب. والفكرة المركزيّة هنا أنّ الدور الأوروبيّ إنّما تعاظم بسبب حاجة السلطنة العثمانيّة إلى عون الأوروبيّين في مواجهة توسّع محمّد علي، ومن ثمّ كانت الإصلاحات العثمانيّة أو «التنظيمات»، خصوصاً منها فرمان كلخانة (أو خطّ شريف كلخانة) في ١٨٣٩ الذي أقرّ المساواة أمام القانون بمعزل عن الدين، كما ظهر «الأهالي» العاميّون كفاعل سياسيّ جديد على المسرح. أي إنّ الطائفيّة ولدت من لقاء جمعَ تقهقر العالم العثمانيّ إلى الوفادة الغربيّة، وهذا ما مهّدت له ورافقته محطّات كثيرة أهمّها الاحتلال المصريّ لسورية في ١٨٣١ والانتفاضة ضدّ المصريّين في ١٨٣٩ والعودة العثمانيّة في ١٨٤٠ ثمّ تقسيم جبل لبنان في ١٨٤٢

وانتفاضة كسروان في ١٨٥٨-١٨٥٩ وأخيراً حرب ١٨٦٠. وعند هذه التقاطعات تجسّدَ الانعطاف عن سياسات الأعيان التقليديّة في انتفاض الأعيان الدروز على بشير قاسم و«أهالي» دير القمر المسيحيّين عام ١٨٤١، وهو ما سبّب أوّل «صدام طائفيّ كبير»[٢٦]. وما لا شكّ فيه، كما يقول مقدسي، أنّ التحليل الثقافويّ عاجز عن الإحاطة بالظاهرة، بل يهدّد بتشويه فهمها. لكنْ في المقابل سيكون إغفال البعد الثقافيّ في الطائفيّة اختزالاً لها، وشكلاً آخر من أشكال نفي طابعها الجامع الذي نما بمرور السنوات وما انطوت عليه تلك السنوات من أفعال وترتيبات ومشاعر طائفيّة.

بطبيعة الحال، ولأن الطائفية ظاهرة حديثة، يصعب الكلام عن قابليّة للتطيّف بمعزل عن إسهامات عناصر كالدولة والمصالح الحديثة أو الحكم العسكريّ الكابت للمجتمع أو التدخّلات الأجنبيّة. فالطائفيّة لا تنجم عن مجرّد وجود الطوائف، وإلا صحّت الدعوة إلى قمع كلّ تعدّد أو تعدّديّة. مع هذا فقوّة القابليّة الطائفيّة، في المشرق إنّما تتأكّد حين تنتهي تلك العوامل، على اختلافها، إلى نتيجة واحدة، هي الطائفيّة، وهو ما سبق أن رأيناه في حالة بشارة.

كذلك ثمّة نقطة أخرى تثيرها مسألة الثقافويّة: ذاك أنّ السجال الذي يخوضه بحقٍّ مقدسي وآخرون ضدّ من يردّ إلى «الإسلام» كلّ نواقص مجتمعاتنا أو تشوّهاتها يجانبه الحذر من أمور ثلاثة تستحقّ الحذر اللازم: الوقوع في تبرئة الإسلام، أو أيّ دين في هذه الحدود، وتنسيب كلّ العيب، الذي ينسبه آخرون إلى الإسلام، إلى الحداثة، والتجاهل، بحجّة رفض الثقافويّة، للتراكيب الأهليّة والعصبيّة ممّا ينتمي إلى «الواقع الماديّ» أكثر ممّا إلى «الثقافة». ذاك أنّ حداثيّة الظاهرة الطائفيّة لا تنفي قِدم الانقسام العصبيّ الذي عرفته مجتمعاتنا والذي كانت الطائفيّة شكله الخاصّ بزمن الرأسماليّة والانهيارات الإمبراطوريّة القديمة ومنازعات الإمبرياليّات الأوروبيّة. فإذا كان لا يصحّ النظر إلى الطائفيّة من دون الحداثة، فإنّه، وفق صياغة الكاتب اللبنانيّ حسام عيتاني، «لا يصحّ أيضاً الحديث عن هذا النوع من الحداثة من دون أساسه الموضوعيّ الذي شكّلته الملّة المكرَّسة في نظام الملل العثمانيّ والذي يمثّل التجسّد التاريخيّ الأخير لدولة العصبيّة – الدولة القائمة على غلبة عصبيّة، قبَليّة أو جهويّة أو طائفيّة، على باقي العصبيّات المنافسة»[٢٧]. وفي هذه الحدود يمكن الرجوع إلى النزاع السنّيّ – الشيعيّ بوصفه نزاعاً عصبيّاً تجسّد في شكل حزبيّ قبل أن يصير، في الزمن الحديث، طائفيّاً، أو الإلماح إلى صراع

القيسيّين (عرب الشمال كالعدنانيّين والمضريّين) واليمنيّين (عرب الجنوب كالقحطانيّين) الذي بدأ مع بدايات التاريخ الإسلاميّ، وتجسّد في تاريخ جبل لبنان، بين ما تجسّد، بمعركة عين دارا عام ١٧١١، ليُستأنَف بعد ذاك في الانشطار الشقراويّ (آل أبو شقرا) – الصمديّ (آل عبد الصمد)، ثمّ الانشطار الجنبلاطيّ – اليزبكيّ[٢٨]. وهذه تناقضات لم تكن الطائفة أو المذهب ما يحرّكها، إذ انضوى في معارك القيسيّين واليمنيّين مثلاً، وعلى ضفّتَي الصراع، مَن ينتسبون إلى مذاهب، بل إلى أديان، عدّة، كما كانت المكاسب الرمزيّة والمعنويّة (البأس، الرجولة، الكرامة، الإذلال...) تفوق المكاسب المادّيّة والمصلحيّة، والسلطويّة استطراداً. بيد أنّ المحرّك يبقى الرابط الدمويّ، العائليّ والعشائريّ، المحكوم بمفهوم العصبيّة الخلدونيّ.

وما هو أعرض من ذلك سخاء التاريخ الإسلاميّ بانقسامات (عرب وعجم، سادةٌ عرب ومَوالٍ غير عرب، مسلمون وذميّون...) لا تتيح ما يُعتدّ به من فرص لقيام روابط وولاءات تتأسّس سياسيّاً وخارج العصبيّات، وهي الوجهة نفسها التي يخدمها الضعف الاقتصاديّ، ويتمثّل خصوصاً بمحدوديّة قطاعات التصنيع وسكك الحديد الأقدر على ربط السكّان بما يطوي ولاءاتهم القديمة ويتعدّى الانتساب إلى مساقط رؤوسهم. ولا تخفى نتائج هذا النمط الاجتماعيّ التي تتجلّى في شيوع حارات اليهود والمسيحيّين والأكراد في مدن المشرق، كما في شيوع جبال الدروز والعلويّين في أريافه، ممّا يحدّ من دورة الحياة والاجتماع المشتركة خارج هذه الدوائر[٢٩]. وبدوره يذكّرنا حنّا بطاطو، في ما خصّ العراق، بأنّ «نزعة الانقسام إلى محلاّت [جمع محلّة] مستقلّة لم تكن بأيّ حال من الأحوال مقتصرة على النجف. فإبّان الحرب العالميّة الأولى، كان الحيّ الشرقيّ من بلدة السماوة الصغيرة على الفرات يقف مع البريطانيّين، وكان الحيّ الغربيّ يحتفظ بحياد معلن. وعلى مدى العشرين عاماً التي سبقت ذلك، كان الحيّان، في ظلّ شيخيهما المتمتّعين بحكم ذاتيّ، يتبادلان شنّ الحروب فيما بينهما»[٣٠].

ولا يلغي الميل الثبوتيّ والماهويّ لعالِم الاجتماع العراقيّ علي الوردي تسجيله بعض الحقائق التاريخيّة الجديرة بالتوقّف عندها. فباستناده إلى مفهوم العصبيّة، ركّز الوردي على دور المخاطر الخارجيّة وتهديد الهجمات البدويّة، فضلاً عن المنافسات التجاريّة واختلاف الأصول، ليلاحظ كيف أنّ الولاء العصبيّ يخترق الانتماء الطائفيّ نفسه. فهناك منافسات بين النجف وكربلاء والكاظميّة في بغداد حول مقرّ المرجعيّة والطريق التي تسلكها الجنازات وحول السياحة

والتعليم الدينيّين وما شابه من عوامل. وإذ يسمّي شيعة الكاظميّة أنفسهم «أبناء موسى»، أي الإمام موسى الكاظم الذي دُفن هناك، يسمّي النجفيّون أنفسهم «أبناء عليّ». وقد علّم القادة الدينيّون في كربلاء، ممّن يتبعون تعاليم محمد مهدي الشيرازي[٣١]، أنّ مدينتهم، لا النجف، هي التي هاجمها الوهابيّون في القرن التاسع عشر، وأنّها هي، لا النجف، التي تصدّت للبريطانيّين. والشيء نفسه نقع عليه في منافسات المدن السنيّة عانة وراوة وهيت أو بين مدينتي أربيل والسليمانيّة الكرديّتين[٣٢].

فالانقسام العصبيّ والأهليّ القديم الكابح لوجود حيّز سياسيّ في الاجتماع الإسلاميّ، والمتفاقم بسبب هذا الغياب وما ينجم عنه من تذرّر وتفتّت، ليس هو الطائفيّة بالمعنى الذي عرفناه في زمن الحداثة ومع بدايات الاندراج في السوق العالميّة، إلّا أنّه الجدّ الأعلى لهذه الطائفيّة ومصدرُها المحلّيّ الأبعد الذي يستمرّ في مُساكنتها بهذه النسبة أو تلك. ولا يقطع القول بحداثة الطائفيّة تالياً قطعاً مبرماً مع التاريخ السابق على الحداثة، إلّا بقدر ما تقطع الإمبرياليّة مع الاستعمار، أو سيادة الاقتصاد الرأسماليّ مع وجود رأسماليّين أفراد في أزمنة أسبق، أو الدولة – الأمّة مع الروابط الكثيرة المستمدّة من الأمّة التاريخيّة، أو العنصريّة التي تمنح أولويّتها للعِرق مع الأشكال القديمة من العنصريّة، أو الفاشيّة مع الوعي السلاليّ والدمويّ القديم. فكيف حين تكون الاندفاعة الحداثيّة نفسها، كما الحال في المشرق العربيّ، ضعيفة ومتعثّرة تزيد في إضعاف احتمالات قطع كهذا؟

والواقع أنّ هذه السيرورة التاريخيّة جعلت تظاهرات الحداثة كافّة، بالمتقدّم منها والمتخلّف، معوقةً بوطأة القابليّات العصبيّة والقرابيّة. هكذا يسع المشرق العربيّ وأجزاءً كبرى من «العالم الثالث» أن تنتج ظاهرات تشبه التوتاليتاريّة أو الفاشيّة أو القوميّة أو الليبراليّة، لكنّ العثور على هذه المعاني والمفاهيم ذاتها، وفقاً لما ظهرت عليه في مهدها الأوروبيّ، يبقى أمراً صعباً وبالغ الإشكاليّة[٣٣].

فبعض ما يفوت أصحاب الحداثيّة البسيطة هو بالضبط ما يمثّله النظام العصبيّ بوصفه الخطّ الممتدّ من العشيرة (قبل الرأسماليّة) إلى الطائفة (الرأسماليّة)، وهو إذ يكيّف ويتكيّف، يورّث الطائفيّة قدراً من العشائريّة، كما يورّثها، بالضرورة، وبوصفها استطالة لمذهب دينيّ، شيئاً من الدين وثقافته، ولو مخفّفاً أو محوّراً. وهذا من غير أن نهمل دور المشاعر المتراكمة، الأقرب إلى

أن تكون غرائز، وما ترسمه من سرديّات متعارضة تتحوّل جزءاً عضويّاً من «ثقافة» الجماعة ومن سرّ تلاحمها.

والحقّ أنّ ما تفعله نظريّات القطع الناجز والمبرم، بين أمور أخرى، هو إنقاذ نظام الملّة من أيّة محاكمة نقديّة ومن أيّ حكم قيمة، بوصفه مجرّد ماضٍ ميّت، وبالتالي معاودة تأسيس وجهة نظر في التاريخ مفادها التبرير الذاتيّ ومن ثمّ تضخيم مسؤوليّة الآخرين، أي الغربيّين الذين وفدوا مع الحداثة، عن الإخفاقات والعيوب جميعها.

لكنْ بالضبط لأنّ القطع ليس مبرماً وناجزاً بين الاجتماع العشائريّ والاجتماع العائليّ – الطائفيّ، فإنّ «المفارقة» تبلغ ذروتها حين تتولّى القوميّة «الحديثة» و«الحداثيّة» التقريب بين هذه المتضادّات الافتراضيّة وتمويه تناقضها. فقد سبق مثلاً للباحث الفرنسيّ ميشيل سورا أن لاحظ في سورية أواخر السبعينيّات وأوائل الثمانينيّات، كيف أنّ «الأصالة» التي أصبحت «موضة»، أعادت كلمة «بدويّ» مجدّداً إلى «اهتمام وسائل الإعلام والتلفزيون وغيرها (...) حيث لا يمكننا أبداً حصر المسلسلات التي تمّ إنتاجها بشأنها، لدرجة أنّ اتّحاد الفلاّحين بجهازه الرسميّ ثار ضدّ هذه الحماسة»[٣٤]. وهذا مع العلم بأنّ حزب البعث نفسه يعتمد في أدبيّاته الأصليّة موقفاً بالغ السلبيّة من البدو والبداوة. ويقدّم العراق مسرحاً نموذجيّاً لذاك التقاطع العريض بين الطائفة والعشيرة والحزب التي تستفيد كلّها من الدولة والصلة بها، بقدر ما تستفيد من غيابها على أمل الحلول محلّها. فعشائر غربيّ العراق التي حضنت الحركات الجهاديّة الانتحاريّة بعد ٢٠٠٣، ترسملت بطريقتها هي الأخرى في ظلّ ضعف استثنائيّ للدولة. وكما يشرح لنا الباحث العراقيّ علي علاّوي، فإنّها تغيّرت كثيراً عمّا تفترضه الصورة النمطيّة القديمة عن العشيرة. ذاك أن «هناك عشائر قليلة جدّاً في العراق لا تزال تحتفظ ببُنى أوامريّة مراتبيّة، والسلطةُ العشائريّة هي أكثر توزّعاً بكثير من أن تكون ولاءً بسيطاً لشيخ أعلى. ففكرة الشيوخ كليّي السلطة هي بذاتها مفهوم متقادم لأنّ إعادة عشرنة *retribalisation* العراق إبّان السنوات الأخيرة من نظام صدّام لم تتضمّن إعادة التبنّي الكامل لسلطة القادة العشائريّين التقليديّة، وبعض «القادة» العشائريّين ازدوجوا كرجال أعمال وغدوا أغنياء عبر التهريب وإبّان عقد التحايُل على عقوبات التسعينيّات»[٣٥].

والحال أنّ هذا التقسيم القطعيّ لا يستقيم حتّى لو عزّزه تحوّل ضخم في أعداد السكّان،

أو بحسب الباحث العراقيّ هشام داوود في تناوله عراق مطالع القرن الحادي والعشرين، تراجعت أعداد السكّان البدو إلى أقلّ من ١ بالمئة من إجماليّ السكّان، بعدما كانت في القرن التاسع عشر قرابة ٣٥ بالمئة، ثمّ ٤ بالمئة في ١٩٥٧، «لكنْ على رغم هذا الانحسار السريع، فإنّ النموذج البدويّ القَبَليّ أثّر بعمق على السكّان الريفيّين، وكذلك على السكّان حديثي الاستقرار للمدن الصغرى ومتوسّطة الحجم في المناطق الغربيّة والجنوبيّة وفي سهل ما بين النهرين، سواء في التنظيم الاجتماعيّ أو في طرق التفكير». وهو إذ يعيد هذا المعطى إلى قربٍ من البادية لا يصحّ في تجمّعات سكّانيّة أخرى في المنطقة، يضيف: «يكون من المذهل أن نلاحظ أنّ الرمزيّة التي استخدمها صدّام حسين تقلّد، تقريباً إلى حدود كاريكاتوريّة، النموذج البدويّ لغرب العراق (الملبس، امتلاك قطيع صغير من الجِمال، إبقاء الصلة بالصحراء، وهكذا)»[٣٦].

لكنّ الكاتب نفسه لا يلبث أن يلاحظ «عوامل أخرى تفسّر هذا الاستخدام المتوسّع للانتماء القبليّ: ففي عملنا الميدانيّ في كردستان العراق (...) تبيّن لنا أنّه منذ بداية التسعينيّات، فإنّ نتائج الحروب والتهجير والقمع والهجرة وتراجع قيمة الأرض في أجزاء واسعة (بفعل عوامل أخرى: التصنيع، العولمة إلخ) حبّذت وبصورة دائمة إعادة ظهور القبائل وأنماط أخرى من الخصوصيّة، وكذلك [ظهور] قبائل جديدة...»[٣٧].

وعلى رغم كلّ الاعتراضات على السرديّات الغربيّة والإمبرياليّة والاستشراقيّة إلخ، التي نجدها عند كتّاب وباحثين كمقدسي، فإنّ هذا الإغفال للتواريخ المحلّيّة والابتداء بسرديّة تاريخيّة تنسخ التحقيب الأوروبيّ والحداثيّ، يبقى أعلى درجات الإذعان للسرديّات الغربيّة المهجوّة ذاتها. ففي هذه النصوص يجتمع التوقير الضمنيّ أو المعلن للتواريخ المحلّيّة وقلّة العناية، في الوقت نفسه، بمعرفتها ومعرفة تضاريسها وتفاوتاتها. فأن يتحوّل الصراع الاجتماعيّ في جبل لبنان إلى صراع بين «الأهالي» المسيحيّين والأعيان الدروز، فيما لا يتحوّل المتضرّرون الدروز من أعيانهم إلى قوّة فاعلة في الصراع، فهذه حقيقة تعيدنا إلى عناصر داخليّة تستدعي عناية أكبر، في عدادها تركيب الجماعات المحلّيّة وثقافاتها ولحمتها الداخليّة، فضلاً عن اقتصادها، وهو ما يصعب فصله عن وجود وعي أقلّيّ معيّن يوطّد تلك اللحمة ويديمها. ذاك أنّ ما هو نخبويّ في الطائفيّة، ومصنوع للحفاظ على مصالح وامتيازات، لا يتعارض مع

ما هو شعبيّ فيها، أقلّه ما يتّصل بالخيارات الحرّة لـ «شعب» الطائفة المعنيّة. ولولا هذا التلازم لما عاشت ونمت الطائفيّة عقداً بعد عقد ممّا يعجز عن فرضه أيّ طرف خارجيّ وأيّ جهد استشراقيّ بذاتهما مهما بلغت قوّتهما.

وبمعنى مشابه، فإنّ الدفاع عن حقوق «السكّان المحلّيّين» وعن مساواتهم وتحسّن شروط حياتهم (الدروز في هذه الحالة)، لا يعني افتراض امتلاكهم قدرات وكفاءات سابقة على الاحتكاك بالغرب لم يفعل هذا الاحتكاك سوى تدميرها، وهو نقاش يتّصل بطريقة في قراءة التاريخ. فلا تكفي مواقف الدول الكبرى وحدها، ولا السرديّات الاستشراقيّة، لتفسير العثور، في ١٨٦١، على حلّ طائفيّ (المتصرّفيّة) لمشكلة طبقيّة. ذاك أنّ الحداثيّة الغربيّة (التي حملت أشياء كثيرة أخرى غير الطائفيّة، كما أشير في الفصل السابق)[٣٨] إنّما وقعت على أساس جاهز هو التكوين العصبيّ للمجتمع الذي استقبلها ورعاها. فحين يشار إلى نصف الحقيقة ولا يشار إلى نصفها الآخر، تلوح العمليّة برمّتها أقرب إلى مؤامرة (ينفيها الكاتب)[٣٩] صنعها الآخر الغربيّ وحده[٤٠]، وكنّا نحن وحدنا ضحاياها المطلقين. وهذا في عمومه إنّما يترك القارىء أمام انطباع بتجميل عالم ما قبل هذه الحداثة، أو نظام الملل والمراتبيّة القديمة، بحيث لا يبقى من التوقّف عند حداثيّة الطائفيّة سوى مضبطة الاتّهام للحداثة بعد التعامل معها ضمناً كأنّها كائن تجريديّ مؤمثَل. فالطائفيّة بالتالي لا تُفهم، لا في تاريخها ولا في تعقيدها، إلّا كونها حصيلة الحداثة «الغربيّة» واللاحداثة «الشرقيّة» معاً، وبكلّ تناقضات الطرفين، وبنتيجة تفاعل هذين التيّارين. وأخذاً في الاعتبار العقود السابقة على ١٨٦٠ في جبل لبنان، من منظور يراعي تلك التعقيدات، يغدو «فصل» الناس طائفيّاً، و«تنظيم» ذاك الفصل، وهو ما حاولته صيغة المتصرّفيّة، أكثر قابليّة للتفهّم والتقبّل من تركهم يلتحمون عنفيّاً، وهو الاحتمال الوحيد الذي كان يوفّره جبل لبنان يومذاك[٤١].

مهدي عامل

عند المثقّفين الشيوعيّين والماركسيّين، ولا سيّما أكثرهم أرثوذكسيّة، تبدو كلّ إشارة إلى الطائفة والطائفيّة، كأنّها عدوان على الطبقة والطبقيّة، تماماً كما تبدو الإشارة إليهما، عند القوميّين، مسّاً بالعفاف الرومنطيقيّ للأمّة والقوميّة.

وكان المنظّر الشيوعيّ اللبنانيّ مهدي عامل أحد هؤلاء الذين انطلقوا في تبخيسهم الطائفيّة والطوائف من أنّها «في وجودها المؤسّسيّ ككيانات سياسيّة قائمةٌ بالدولة»، وقد اكتمل وجودها المؤسّسيّ هذا في عهد الاستقلال ومع قيام دولته التي هي «دولة البورجوازيّة اللبنانيّة». بناءً عليه، «إذا تعطّلت الدولة، أو تعطّل دورها، باتت مهدّدة في وجودها المؤسّسيّ نفسه كطوائف»[٤٢]. والراهن أنّ من العبث نفي الصلة بين الدولة وأيّة بنية أو علاقة في مجتمع حديث أو شبه حديث، وخصوصاً بين الدولة والطوائف، لكون الطائفيّة، وبما لا يرقى إليه أيّ شكّ، صالحة جدّاً كي تعمل أداةَ تحكّم سياسيّ ووسيلة لتحسين العوائد الاقتصاديّة للطرف المتحكّم أو الطامح في التحكّم. وهذا إنّما يضيء على الفعاليّة الفذّة للطائفيّة، من بين سائر الروابط والولاءات، كأداة تحكّم واستئثار[٤٣]. لكنّ الربط هذا حين يغدو حصريّاً ومغلقاً يضيّق حقل الرؤية كثيراً. هكذا لا يبقى لنا إلّا الجفلة والاستغراب حيال الانفجار الطائفيّ الذي تشهده حالات «تعطّل الدولة أو تعطّل دورها»، وهي في لبنان وسائر بلدان المشرق مديدة زمنيّاً وكثيفة اجتماعيّاً. فإذا كانت الطائفيّة لا تنفصل عن الدولة بما تعكسه من مصالح، وبما تكسبه منها كجهاز ومؤسّسات، فهي أقلّ قابليّة للانفصال عن حالة اللادولة الهوبزيّة عديمة الحدود والضوابط. وإذا كانت الدولة بقوانينها وأنصبتها تعزّز الطائفيّة، فإنّ اللادولة تعزّزها أيضاً، وأكثر ممّا تفعل الدولة، من خلال ردّ الأفراد إلى الروابط والجماعات الأوّليّة والآليّات التي توفّر لهم مصدر الحماية كما توفّر الدخل الماليّ عبر قنوات شبه شرعيّة و/ أو غير شرعيّة. والأهمّ أنّه إذا كانت السلطة تقوم على الطائفيّة وتستدعيها وتتطلّبها شرطاً لإدامة ذاتها، فإنّ معارضات السلطة الأعرض تمثيلاً، والأطول دواماً، تقوم هي الأخرى على الطائفيّة وتستدعيها وتتطلّبها. ومثلما تستطيع الطائفيّة أن تكون وعاءً لنزوع مساواتيّ، أو ربّما جمهوريّ وديمقراطيّ، لدى أبناء الطائفة، كما في حالة «الأهالي» و«العامّيّات» في جبل لبنان، في النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فهي تستطيع أن تكون وعاءً لنزوع غير مساواتيّ يصعّد مشاعر عامّيّة محتقنة لم تكن تعبيراتها قليلة في مدن المشرق، خصوصاً إبّان أزماتها الاقتصاديّة. وفضلاً عن أنّ الطائفيّة لم تكن مجرّد قاطرة لـ«الاستغلال»، إذ كانت، لفترات طويلة، قاطرة للإفادة والتوسّع والصعود الاقتصاديّين ممّا طاول كتلاً سكّانيّة كبرى، فإنّ أبعادها ومضامينها غالباً ما تعدّت الشقّ الاقتصاديّ إلى التعليم والثقافة والسياسات الخارجيّة وسوى ذلك من ميادين[٤٤].

واقع الحال أنّ الوعي العصبيّ القابل للاشتغال في حالتي الدولة واللادولة، قابل أيضاً للاشتغال في ظلّ رأسماليّة السوق الحرّة كما في ظلّ النظام العسكريّ القوميّ ذي اللون الجماعاتيّ الذي يعتمد الاقتصاد الموجّه والإيديولوجيّات النافية للطائفيّة. وقد تشكّل الطائفيّة، في نظام أمنيّ كالنظام السوريّ أو العراقيّ في عهد صدّام حسين، الركيزة الموثوقة للحكم الاستبداديّ، لكنْ في نظام غير أمنيّ كاللبنانيّ، لطالما شكّلت الطائفيّة الركيزة الموثوقة لتجنّب حكم استبداديّ وسيلته الديكتاتوريّة العسكريّة. وقد يكون نظام أمنيّ قوميّ، معادٍ لكلّ مجال عامّ أو مجتمع مدنيّ، أنشط الأنظمة إنتاجاً للطائفيّة، لكنّ هذا لا يلغي أنّ الأنظمة الأخرى منتجة لها أيضاً، وهو ما يصحّ خصوصاً في النظام اللبنانيّ أو النظام العراقيّ ما بعد ٢٠٠٣، حيث وُجد ويوجد هامش عريض من الحرّيّات والمبادرات المستقلّة عن الدولة. فإذا أضفنا ما سبقت الإشارة إليه من أنّ لحظات انهيار سلطة الدولة تفضي أيضاً إلى إطلاق طائفيّات غير ملجومة، بات لا بدّ من الإقرار بخصوبة المصبّ الطائفيّ الذي تنتهي عنده روافد كثيرة ومتفاوتة. فالتضامن حول سلطة طائفيّة طائفيٌّ، فيما الاعتراض عليه طائفيٌّ أيضاً. والجهل محرّض على الطائفيّة، كما يقول بحقّ إنشاء مدرسيّ رائج، إلّا أنّ العلم، بما ييسّره من اقتراب من المصالح وتقاسمها، قد يكون محرّضاً أكبر.

ولا بأس هنا بتعداد بعض العناصر الكثيرة والملموسة التي تغذّى عليها الولاء الطائفيّ في الحياة المعاصرة للمشرق. فقد عمل التريف المتسارع والعشوائيّ الذي خضعت له المدن في العقود الستّة الأخيرة على توفير الإمداد الذي يجدّد الولاءات القديمة وقيمها من دون انقطاع، وعمل، من جهة أخرى، على تعطيل التأثير الذي يمكن المدينة أن تمارسه، ومن دون انقطاع أيضاً. وبصحبة التراجع في دور الدولة الرعائيّ، والإهمال البيئيّ المرفق بالتصحير، وتعايش إيديولوجيّات الحداثة القوميّة والطبقيّة مع «ما قبلها» البدويّ والريفيّ، تشكّل هذا الوضع الضاغط الذي حمل الشاعر والفنّان العراقيّ شاكر لعيبي على أن يطرح جانباً إملاءات «الصواب السياسي» ويصف بغضب اكتساح الريف في عراق الستينيّات والسبعينيّات «الساحةَ الثقافيّة بتقاليده غير المشذّبة وأسمائه الفطريّة وتدفّقه العاطفيّ ومكبوته الجنسيّ»[٤٥].

إلى ذلك، فإنّ أبناء الأقلّيّات الدينيّة ممّن كانوا الأشدّ إصراراً على التحديث والإصلاح منذ انطلاق هذه العمليّة في القرن التاسع عشر، وكانت أصواتهم في مجال الدعوة الإصلاحيّة تفوق

كثيراً نسبتهم بين السكّان، تحوّل معظمهم، مع انسداد هذا الطريق وصعود التوجّهات القوميّة والراديكاليّة، إلى ناطقين بلسان طوائفهم، مساهمين في تكريس الواقع الطائفيّ. هكذا راحت تنزاح فئة ناشطة، لم تتوقّف عن التكاثر والتجذّر جيلاً بعد جيل، عن موقف لاطائفيّ إلى آخر أكثر تطابقاً مع الموروث الأهليّ المتجدّد. أمّا الكثيرون ممّن لم يلوذوا بطوائفهم، فانشدّوا إلى مواقف شعبويّة وقوميّة على نحو لا يخفي دائماً شعوره بالذميّة[٤٦].

وفي هذا المجال أيضاً كان للأنظمة الأمنيّة مساهمتها. فهي في كتابتها التاريخ مرّة بعد مرّة، تبعاً لمقتضيات حاجتها، وفي نقضها، في كلّ مرّة، ما كتبته في عهد سابق (بحيث ينقلب الخائن العميل إلى شهيد بطل والعكس بالعكس)[٤٧]، منحت السرديّات الطائفيّة، بالمعلن منها والمضمر، صدقيّة أرفع وجعلتها لكثيرين أشبه بملاذ آمن للوعي المستقرّ والذاكرة السويّة.

هكذا، وفي أحسن حالاتها، فإنّ النظريّة القائلة إنّ أنظمة أو طبقات حاكمة تستغلّ هذه الطائفيّة لا تصيب إلّا نصف الحقيقة الظاهر، إذ تتركنا أمام نصف مُغيّب هو متانة هذه الطائفيّة وتعدّد مصادرها وأوجهها وفعاليّة اشتغالها. ففي العراق مثلاً، وفق سرد جيلبير أشقر، كانت الطائفيّة والقَبليّة والمناطقيّة، موضوعاً لاستغلال دام قرناً، مارسته على التوالي، السيطرة البريطانيّة والملكيّة الهاشميّة والديكتاتوريّة البعثيّة وسلطات الاحتلال الأميركيّ، ثمّ مارسه أيضاً حكّام ما بعد الانسحاب الأميركيّ الموالون لإيران[٤٨]، ما يعني أنّ كلّ ظرف سياسيّ قابل لأن يكون مسرحاً له، وكلّ طرف سياسيّ قابل لأن يمارسه، فيما هو (الطائفيّة إلخ) قابل لأن يُمارَس في كلّ ظرف وعلى يد كلّ طرف.

وهذا ما يفسّر كيف أنّ النظام الطائفيّ - القوميّ - الأمنيّ لا يخيفه من المعارضات إلّا تلك الطائفيّة التي تملك من رأس المال الرمزيّ والشعبيّ ما لا تملكه المعارضات الأكثر سياسيّة، والتي تبعاً لطائفيّتها تتبدّى أقدر من سواها على كشف طائفيّة النظام المُتكتّم عليها. وهو ما نلمسه مثلاً في التعامل البطّاش لنظام الأسد مع المعارضة السنيّة، والتعامل الذي لا يقلّ بطشاً لنظام صدّام حسين مع المعارضة الشيعيّة.

لكنّ مهدي عامل إذ ينتقد مثقّفين لبنانيّين يعارضون «التغيير» كي لا تختلّ العلاقات الطائفيّة، فإنّه يدافع عن «التغيير» بصفته عملاً ثوريّاً وتحويلاً طبقيّاً، غير منتبهٍ إلى أنّ هذا

«التغيير» المقصود، في ظلّ الافتقار الدائم إلى أدواته المفترضة، سيطلق مزيداً من التنازع الأهليّ والطائفيّ"[٤٩]، ولن يحصد من النجاحات أكثر ممّا درّه على الحزب الشيوعيّ اللبنانيّ انخراطُه في «التغيير». غير أنّ الكاتب يستنتج أنّ ذاك المنطق المتحفّظ على هذا «التغيير» إنّما يستهدف «تبرئة البورجوازيّة المسيطرة ونظامها، وتبرئة الطغمة الماليّة، فئتها المهيمنة، وتبرئة حزب الكتائب بالطبع، وجميع القوى الفاشيّة التي فرضت الحرب واستدرجت الاحتلال [الإسرائيليّ]»[٥٠].

وتتّخذ إقامة عامل في واقع موازٍ أشكالاً عدّة. فهو إذ يصف سنوات النصف الأوّل من الثمانينيّات التي عاشها بلحمه ودمه، ثمّ دفع غالياً ثمنها، فإنّما يصفها بالآتي: «ثمّ جاء رفض القوى الوطنيّة والديمقراطيّة للمعاهدة [١٧ أيّار]، مدعوماً بحلفاء من الداخل، وفي المنطقة، وفي العالم. وألغيت المعاهدة، وقبل إلغائها – كما بعد التوقيع وقبل الإلغاء –، بل منذ اليوم الأوّل من الاحتلال الإسرائيليّ، كانت مقاومة هذا الاحتلال وطنيّة، شعبيّة، شاملة، وفرضت المقاومة الوطنيّة اللبنانيّة على إسرائيل الانسحاب والهزيمة...»[٥١]. وتكفي معرفة حدّ أدنى بلبنان وحربه/ حروبه، كي نتيقّن من أنّ وصف تلك المقاومة بالوطنيّة والشعبيّة والشمول مبالغة لا تستند إلى أساس، إن لم تتضمّن عمليّاً إخراج قوى جماهيريّة ضخمة، ولا سيّما المسيحيّة، من نطاق «الشعب». وهذا ما يضعنا أمام إلغائيّة رومنطيقيّة لا تبتعد كثيراً، وإن اختلف المصدر، عن إنكار بعض القوميّين العرب خصوصيّات الكرد والأمازيغ وإدراجهم، رغماً عنهم، في سياق إرادة وحساسيّة عربيّتين يُفترض أنّهما خالصتان.

والواقع أنّ جزءاً معتبراً من موت اليسار العربيّ يمكن عدّه انتحاراً ناجماً عن التحاق كهذا بـ«المسألة القوميّة» ذات البطانة الأهليّة (الدينيّة، الطائفيّة، الإثنيّة). ذاك أنّ إحلال الوعي الطبقيّ محلّ أشكال الوعي الدينيّ والطائفيّ والإثنيّ يستدعي استقراراً سياسيّاً مديداً يصار معه إلى بناء هذا الوعي البديل، في موازاة نشاط مطلبيّ يعزّزه ويجسّده. لكنّ انخراط هذا اليسار في «المسألة القوميّة» بمواصفاتها المذكورة زاد في تضييق الفرص أمام وعي بديل كهذا، وهي ضيّقة أصلاً، كما زاد في الإخلال بالأساس الوطنيّ للصراعات، فاسحاً المجال لقوى خارجيّة أن تتدخّل فتسدّ الفراغات التي خلّفها ضمور الدولة والسياسة الوطنيّتين، وبعضُ سدّ هذا الفراغ إمعانٌ في تخريب الخريطة الطبقيّة المعطاة نفسها.

ويسبح عامل في فضاءات أعلى فأعلى حين يشرح «حرب الجبل» الدرزيّة - المسيحيّة في ١٩٨٢ - ١٩٨٣، حيث «لم يكن الدرزيّ مثلاً في معركة الجبل ثوريّاً، أو وطنيّاً ديمقراطيّاً، من حيث هو درزيّ، أو لأنّه درزيّ، ولم يكن الشيعيّ في معركة الضاحية أو الجنوب ثوريّاً لأنّه شيعيّ، ولم يكن المارونيّ، بالعكس، في الجبل أو في الضاحية أو في الجنوب، رجعيّاً فاشيّاً لأنّه مارونيّ، ومن حيث هو مارونيّ. فالدرزيّ، في معركة الجبل، كان ثوريّاً لأنّ الموقع الذي كان يحتلّه في هذه المعركة هو موقع العداء للمشروع الكتائبيّ الفاشيّ...»[٥٢]. وفي هذه الفقرة النموذجيّة بجدارة وامتياز، تندمج مغادرة الواقع في مغادرة الوعي كما يختار حاملوه أن يحملوه، وتُفرض، فوق هذا، طبيعة شبه ميتافيزيقيّة على الفاعلين السياسيّين والعسكريّين (تقدّميّ - رجعيّ...) لا يَعثر عليها إلّا قائلها.

وهكذا، وعلى رغم انتماء مهدي عامل إلى التقليد الأبعد عن الرومنطيقيّة في الماركسيّة، فإنّه، ولا سيّما في ما خصّ الطائفيّة، يعاود الاتّصال بها عبر مسيرة التفافيّة طويلة. والأخطر في ما يقدّمه هذا التأويل نسجه على المنوال التوتاليتاريّ المعهود، الذي بموجبه بُرّرت وتُبرّر استبدادات كثيرة في التاريخ بحجّة أنّ صاحب التبرير والزعم عارف بـ «الموقع» الموضوعيّ تبعاً لمعرفته بـ «التاريخ» و«خطّ التاريخ». ولأنّ الأمور تلوح على هذه الشاكلة كان لا بدّ من تنبيه القوى الإسلاميّة «الحليفة» للحزب الشيوعيّ إلى ضرورة «حسم التناقض بين وعيها الإيديولوجيّ الطائفيّ وبين ممارستها الفعليّة للصراع الطبقيّ»[٥٣]، بحيث يعاود الواقع تأهيل نفسه على النحو الذي يجعله يستجيب لصورة الكاتب عنه.

وهذا العمى، وكما سبقت الإشارة في الفصل السابع، عمى مأساويّ تأدّى عنه اغتيال عامل على يد «حلفائه» في «الكتلة التاريخيّة» الثوريّة. إلّا أنّه ينبع جزئيّاً من تلك المماثلات التي لا تستند إلى أساس بين البورجوازيّ والطائفيّ، وبالتالي بين مناهضة البورجوازيّة ومناهضة الطائفيّة، أي تحديداً الطائفيّة المارونيّة، لأنّها رجعيّة «موضوعيّاً» فيما سواها من الطائفيّات تقدّميّ «موضوعيّاً». فالطائفيّة، في عرف عامل، هي النظام السياسيّ للبورجوازيّة والشكل الإيديولوجيّ للصراع السياسيّ وللنظام الذي تمارس فيه البورجوازيّة اللبنانيّة هيمنتها الطبقيّة. أمّا القول المعاكس من أنّ الصراع طائفيّ، فلا يعدو كونه قولاً تجريبيّاً يقف عند حدّ «تمظهر» الأشياء ولا يبلغ حقيقتها. وهذا مع العلم بأنّ الأنظمة الشيوعيّة، اللابورجوازيّة

والبروليتاريّة افتراضاً، التي يصحّ الظنّ بأنّ عامل رنا إليها كمثالات مستقبليّة بديلة للبنان، لم تُظهر تجاربُها أنّها كانت قليلة التخصيب للمشاعر الدينيّة (بولندا) والطائفيّة والإثنيّة (يوغسلافيا) والعنصريّة (ألمانيا الشرقيّة ما بعد الشيوعيّة)، وطبعاً القوميّة (روسيا وبولندا وكلّ مكان آخر تقريباً).

والحقّ أنّ الاقتصار على مفهومي اليمين واليسار في زمننا بات عملاً شديد الاختزاليّة، إذ إنّ المفهوم هذا لم يعد يوفّر لكثير من تناقضات عالمنا المعاصر أداة التعقّل والفهم المطلوبين. يتّضح هذا من صراع الجبهات «الماركسيّة» التي تناحرت إثنيّاً و/ أو طائفيّاً في بلدان كأفغانستان وإثيوبيا، ومن تخلّي أنظمة «ماركسيّة»، كالنظامين الفيتناميّ والأنغوليّ، عن ماركسيّتها بمجرّد سقوط الاتّحاد السوفياتيّ وشيوعيّته. كذلك وفّرت العقود الأخيرة عدداً جديداً من القرائن على محدوديّة التعويل على العنصر الاقتصاديّ وعلى مدى حربائيّة العنصر السياسيّ الاستئثاريّ في مجتمعات وأنظمة غير ديمقراطيّة. فأن تستطيع أنظمة تمتدّ من الصين وفيتنام إلى سورية الانتقال من اقتصاد محوره القطاع العامّ إلى اقتصاد السوق، النيو ليبراليّ غالباً، بدون أن تتغيّر طبيعة السلطة السياسيّة، فهذا شهادة حيّة على محدوديّة الدور السياسيّ للاقتصاد والمصلحة في ظلّ الطغيان[٥٤].

وإذ يخضع مفهوم «الطائفيّة» لتضييق مُفقر، يخضع مفهوم «البورجوازيّة» لمعايير الكاتب كما وضعها في «نمط الإنتاج الكولونياليّ» الذي سبق تناولُه في الفصل السابع. وإلى التبسيط المدهش تنضاف سذاجة حداثويّة هي الأخرى، بحيث يغدو «مأزق هذا الفكر [الطائفيّ] أنّ الماضي هو، عنده، نموذج المستقبل، وأنّ ما قبل الحرب نموذج ما بعد الحرب، وأنّ الدولة الطائفيّة هي نموذج الدولة الوطنيّة الحديثة»[٥٥]. وهذا لئن صحّ نظريّاً وتعميميّاً في نقد كلّ فكر ماضويّ، فإنّ الواقع بقواه السائدة إنّما يدلّ على أنّ هذا الـ«ما بعد» ليس رادعاً للـ«ما قبل» ولا يفضله بالضرورة، كما أنّ الـ«ما بعد» والـ«ما قبل» قد يتعايشان أزمنة طويلة في بنى وعلاقات راكدة وشبه راكدة. وهنا بالضبط تكمن إشكاليّة «الهويّات» وما تنطوي عليه من «غرائز»، ممّا كان فكر عامل يفتقر إلى إدراكه افتقاراً كاملاً. أمّا ما يكمّل الرؤية البلّوريّة للزمن فرؤيةٌ لا تقلّ بلّوريّةً للعالم، حيث يتكرّر القول، من غير ملل، إنّ ما نعيشه (١٩٨٦) هو «طور أزمة نمط الإنتاج الرأسماليّ على الصعيد العالميّ».

بدوره يقيم الافتقار المدهش إلى الواقع وإلى الإحساس به، في إهاب نصٍّ هو أقرب إلى أن يكون فقهاً ماركسيّاً، لا تخالطه أيّة معضلة أو معاناة فكريّة، وأيّ رصد لجهد إنسانيّ أو تاريخ مؤسّسيّ. فالبشر وتاريخهم وأفعالهم وتناقضاتهم وحيرتهم تختفي كلّها وتذوب في كلام مغلق عن العالم، مقفل على ذاته ومُتوالِد منها[٥٦]. غير أنّ هذا التفقّه الماركسيّ لا يسعف إطلاقاً في تجنيب عامل ثأرَ الواقع الذي لم يقدّم، ولا يقدّم، منذ نهاية الحرب اللبنانيّة، إلّا ما قدّمه قبلها، ولو بحلّة مختلفة، أي ما ينفي وينافي نظريّاته على طول الخطّ. فإضعاف «المارونيّة السياسيّة» بنتيجة الحرب أفضى إلى توسّع «السنيّة السياسيّة» و«الشيعيّة السياسيّة» وتجذّرهما. كذلك لم يكن قليل الدلالة أنّ نسبة معتبرة من أبناء الطائفة السنيّة الذين انتزعت الحريريّة منهم أملاكهم، عبر مشروع «سوليدير» لوسط بيروت، اصطفّت وراءها لمواجهة ما اعتبرته تحدّياً وتهديداً شيعيّين يرمز إليهما «حزب الله»، كما قدّمت العقود الثلاثة الماضية عديد البراهين على أنّ التحام الأكثريّة الشيعيّة بالحزب المذكور لا يعبأ بكلّ التضحيات الكبرى التي فُرضت على تلك الطائفة نتيجةً لسياسات هذا الحزب[٥٧]. وفي هذه الغضون، لم يكفّ الحزب الشيوعيّ اللبنانيّ وباقي الأطراف «التقدّميّة» عن التراجع والضمور والالتحاق بالقوى التي لم تحسم «التناقض بين وعيها الإيديولوجيّ الطائفيّ وبين ممارستها الفعليّة للصراع الطبقيّ».

ولم تكن السنوات التالية أقلّ اعترافاً بالطائفة والطائفيّة كترجمتين ممتازتين لجاري السياسة والاجتماع في عموم المشرق العربيّ. فإذا صحّ التأريخ لانطلاقة النفوذ الإيرانيّ عربيّاً باحتلال الأميركيّين للعراق في ٢٠٠٣، فقد تأدّى عنه تعزيز فكرة مناهضة إيران، لا بالديمقراطيّة والعلمنة، وليس بقوّة الطبقة العاملة طبعاً، بل بقوّة سنّيّة كقوّة صدّام حسين (التي سبق أن هزمت إيران في حرب الثمانينيّات، ولو خرجت هي نفسها مُدمّاة). ولم يأتِ اغتيال الزعيم السنّيّ اللبنانيّ رفيق الحريري بعد عامين إلّا ليعزّز ذاك التأويل، خصوصاً أنّ الاتّهام بالجريمة حام حول النظام السوريّ الطائفيّ و«حزب الله» الطائفيّ والدينيّ معاً.

إقحام الطبقيّ

لئن أبدى المؤرّخ اللبنانيّ فوّاز طرابلسي رأفة أكبر نسبيّاً بالطائفة والطائفيّة[٥٨] ممّا أبداه عامل، بقي أنّ الطبقة والطبقيّة ظلّتا واجبتي الإقحام في الحدث وفي تأويله كائنين ما كانا. ومن دون أن

تختزل عملَ طرابلسي الجدّيّ والدؤوب بضعُ فقرات، يبقى أنّ نزعة الإقحام تلك لم تغب عنه بتاتاً. فقد ذهب، مثلاً لا حصراً، إلى أنّه «كما العادة، فالتمايز الطائفيّ لا يمكنه أن يشتغل من دون مكوّنه الطبقيّ. فلكي تتكامل عمليّة الانقلاب التاريخيّة، كان ينبغي دفع التماثل التاريخيّ إلى نهاية منطقه. ففي زجليّة للشاعر الدرزيّ طليع حمدان يحتفل فيها بالانتصار الدرزيّ في معركة الجبل (١٩٨٢) يتمّ التماهي بين الطائفة الدرزيّة وموقعها الإقطاعيّ، فيتحوّل خصومها إلى موقعهم السابق بما هم عامّة وفلاّحون»[٥٩]. لكنّ تعبير «كما العادة» ليس كافياً لأن يحلّ المشكلة كما لا يضمن أنّ ما يقال هو «العادة». ذاك أنّ التباهي الدرزيّ بالأصل والفصل «الإقطاعيّين» والحطّ من «فلاّحيّة» و«وضاعة» الخصم المارونيّ لا يفعلان إلّا ترداد ما هو مألوف في تقليد عربيّ قديم من تَهاجٍ بالحسب والنسب وعلوّ الكعب، وهذا فضلاً عن اختلاف في التأويل الطبقيّ للحرب نفسها بين فقرة طرابلسي هذه ومهدي عامل الذي، كما رأينا، ذهب مذهباً آخر تماماً في تعيينه الموقع الثوريّ للدروز في حرب الجبل إيّاها.

وقد سبق لإقحام الطبقة والطبقيّة أن بلغ حدوداً قصوى في الذاتيّة الرومنطيقيّة مع الباحث السوريّ عزيز العظمة، الذي رأى في ١٩٧٦ أنّ موسى الصدر و«حركة المحرومين» الشيعيّة اللبنانيّة لا يتمتّعان بدعم الشيعة اللبنانيّين ممّن اختاروا لهم قيادة طبقيّة تتمثّل بـ «رجال كجورج حاوي، من الحزب الشيوعيّ اللبنانيّ، وهو مسيحيّ أرثوذكسيّ من المتن، أو فوّاز طرابلسي، من منظّمة العمل الشيوعيّ، وهو كاثوليكيّ من البقاع الجنوبيّ»[٦٠]. لكنّ هذا الإقحام للطبقيّ لم يقتصر على لبنانيّين ومتعاطين بالشأن اللبنانيّ، إذ ضربَ على غير هدى في كلّ اتّجاه ولم يترك لسواه من العناصر الاجتماعيّة والتاريخيّة الحدّ الأدنى من الحيّز والإقرار. فإذ أدان الكاتب العراقيّ هادي العلوي ما نسبه إلى الباحث الجزائريّ محمّد أركون و«زملائه من المستشرقين» من أنّ الصراع الطائفيّ «يحكم تاريخ الإسلام»، قرّر بأنّ «الذي حكم تاريخ الإسلام في العصر الإسلاميّ هو الصراع بين السلطة والمعارضة، وهو صراع طبقيّ خالص»[٦١]. وهذا في الحقيقة امتداد لتقليد شاع بين الماركسيّين العرب وبلغ ذروته مع الكاتب المصريّ أحمد عبّاس صالح في كتابه «اليمين واليسار في الإسلام» والكاتب اللبنانيّ حسين مروّة في «النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة»[٦٢]. وكان لإقحام الطبقيّ المنفلت من كلّ عقال، وغير المسنود بأيّ واقع تجريبيّ، أن حمل الكاتبين السوريّين نبيل سليمان وبو علي ياسين،

ولم يكونا وحيدين في ذلك، على تصدير الكاريكاتور الطبقيّ إلى حقل الأدب والنقد الأدبيّ. فهما يلحّان على أنّه «آن الأوان لصعود البروليتاريا ولظهور الأدب البروليتاريّ وانتشاره»، مُعلنَيْن الرغبة في إفادة «جماهير القرّاء التي لها مصلحة في قيام نقد وأدب اشتراكيّ ينهي الضباب السائد»[٦٣].

لكنّ التنبّه إلى الواقع الطائفيّ عثر في المقابل، وفي وقت مبكر نسبيّاً، على ماركسيّين يصعب اختصارهم بماركسيّتهم، كالسوريّين إلياس مرقص وياسين الحافظ. فمرقص، على رغم هواه القوميّ المغالي، خطا، منذ ١٩٧٠، خطوة اقتراب من الواقع، ملاحظاً – في معرض نقده برنامج الحزب الشيوعيّ اللبنانيّ – أنّ «هناك سمة أخرى في تطوّر لبنان، سمة خاصّة أو خاصّة إلى حدّ كبير، هي الطائفيّة ككيان. على طول الخطّ، عند رفاقنا اللبنانيّين، وعند سواهم من ماركسيّي لبنان، الطائفيّة تظهر كنزعة، كنزعة بغيضة تعرقل الصراع الطبقيّ والكفاح الوطنيّ والتقدّم والثورة إلخ، وكنزعة شجّعها الاستعمار. وفعلاً الطائفيّة نزعة بغيضة، وفعلاً الاستعمار شجّع وخلق هذه النزعة، ولكنّها أكثر من نزعة، وهي شيء آخر موضوعيّ...». لكنّ مرقص، مع هذا، لا يلبث أن يدعو الشيوعيّين، كي يفهموا الظاهرة، إلى دراسة ماركس ولينين[٦٤].

أمّا الحافظ، فذهب أبعد كثيراً، متجاوزاً لبنان إلى منطقة المشرق الأعرض، ومتجاوزاً كذلك الشكل الطائفيّ الحديث إلى النظام القرابيّ– العصبيّ في مجمله. وقد تكون بالغةَ الإفادة استعادةُ ملاحظات الحافظ الذي استوقفه نظام القرابة «من السكن المتقارب إلى حفظ شجرة النسب إلى زواج الأقارب إلى عادات الثأر ودفع الفدية»، ممّا أضافت إليه الحداثة شبكة توزيع الدخل والتعليم، بحيث يسمح «الدور الذي تلعبه المنظومات التقليديّة (وعلى رأسها نظام القرابة) بالقول إنّ ما يميّز التراتُب المجتمعيّ العربيّ هو ضرب من «بداوة طبقيّة» حيث نجد «فئات تتخابط في مناخ ركوديّ لا طبقات تتصاعد في خطّ صعوديّ». وبعد أن يسجّل الحافظ أنّ العنصر الإيديولوجيّ يؤدي في هذا «التخابُط» «دوراً مهيمناً»، يضيف أنّه «عندما تكوّنت، بعد الانتداب، أُطر سياسيّة حديثة (الأحزاب)، بقيت قشرةً متموضعة فوق الانقسامات العائليّة والطائفيّة التي تميّز المجتمع العربيّ التقليديّ». فطبقاتنا كانت «كاريكاتور طبقات»، لأنّ الطبقة «ليست مقولة اقتصاديّة فحسب، بل هي أيضاً، وعلى الدرجة نفسها من الأهميّة، مقولة إيديولوجيّة وسياسيّة وسوسيولوجيّة»[٦٥].

وقد تجوز المغامرة بالقول إنّ الطريقة المميّزة التي تفاعل فيها الحافظ ومرقص مع التجربة السياسيّة السوريّة، إبّان عقود متخمة إيديولوجيّاً كالتي عاشاها[٦٦]، كان لها دورها في شحذ وعيهما النقديّ ودفعه في هذه الوجهة الشكّاكة. ذاك أنّ سيادة التكتّم الخانق حول الطائفيّة في ظلّ انتشار التعريفات المطلقة المقبولة (قوميّة، طبقيّة...)، وصدور الكاتبين عن هذه البيئة الإيديولوجيّة الشيوعيّة - البعثيّة نفسها، ربّما تكفّلا بإغناء حسّهما النقديّ الذي، وإن عمل في اتّجاهات متفاوتة، لم يكسل ولم يتراخَ في سيرتي هذين المثقّفين الراحلين[٦٧].

ميشيل سورا

وكان ميشيل سورا قد لاحظ في ما يخصّ الثقافة السياسيّة السوريّة لأواخر السبعينيّات وأوائل الثمانينيّات، أنّ «إنكار الطائفيّة [يأتي] في مقدّمة خطاب الطبقة السياسيّة السوريّة بجميع اتّجاهاتها، ليس فقط من وجهة نظر الأخلاق السياسيّة، بل أيضاً من وجهة نظر الواقع الاجتماعيّ، لأنّه منذ القرن التاسع عشر والنموذج نفسه عن البناء الاجتماعيّ و«التحديث» يضع تخلّي الجميع عن انتماءاتهم الطائفيّة شرطاً لوحدة الكلّ ولمساواتهم داخل المجتمع المدنيّ. فموضوع الوحدة هذا هو ما يحدّد الأيديولوجيّة العربيّة المعاصرة بكاملها، وفي سورية بشكل خاصّ»[٦٨]، وهو، على أيّ حال، إنكار تكشف حدّتُه تلك الحدّةَ التي يبلغها التستّر على وجود الطائفيّة وفداحة ذاك الوجود من قِبل المستفيدين الكثيرين منهما.

وهذا لئن فات مهدي عامل، فقدّم سرديّة عن لبنان لا صلة لها بموضوعها، فإنّه لم يفت ميشيل سورا، «المستشرق» الذي لم تنطلِ عليه خديعة الإيديولوجيا كما انطلت على عامل، بحيث قدّم عن سورية سرديّة مطابقة للواقع السوريّ في مفاصله الأساسيّة. وأغلب الظنّ أنّ اختطاف سورا على يد «حزب الله» في ١٩٨٥، ثمّ وفاته وهو في عهدة ذاك الحزب، قابلان للتفسير جزئيّاً بعدم انطلاء تلك الخديعة عليه، ما يجيز القول، مقارنةً، إنّ سورا مات مرّةً واحدة، لأنّه كان على بيّنة ممّن سبّبوا قتله، فيما عامل، الذي اغتيل بعد عامين، فكان لسهوه عن قاتليه أن جعله، وعلى نحو تراجيديّ ومؤلم جدّاً، يموت مرّتين.

لقد طبّق سورا، ولو بقدر طفيف من المبالغة والحرفيّة أحياناً، المنهج الخلدونيّ في العصبيّة

على سورية ومدينة طرابلس اللبنانيّة. وعلى النحو هذا أعاد قراءة عدد من الأحداث المفصليّة الكبرى بعد أن كسر القوالب التحليليّة الرائجة. هكذا تحدّث مثلاً عن حالة يهيمن فيها «المستوى الطائفيّ على المستويات الأخرى كافّة»، ويضرب بسهل الغاب وخصوصاً بمدينة اللاذقيّة المثل[٦٩]. ذاك أنّ تأويل الواقع بالإيديولوجيا هو طلاق مع الأوّل وهجرة رغبويّة، وبالتالي رومنطيقيّة، إلى الثانية، وهو ما تجنّبه سورا في قراءته الواقع السوريّ، ملاحظاً أنّ التطييف المبكر للنظام (من خلال «جمعيّة علي المرتضى» التي أسّسها جميل الأسد، شقيق حافظ، وسواها)، إنّما نمّ عن «تفكّك الشرعيّة السياسيّة للنظام الحاكم» و«إعادة تنشيط للأشكال ما قبل السياسيّة للشرعيّة»، فضلاً عن «اللجوء الممنهج إلى العنف». وبهذا المعنى انسحبت بعثيّة النظام من التداول لمصلحة علويّته. أمّا اليساريّة الفائضة التي سبق أن عبّر عنها المؤتمر القوميّ السادس لحزب البعث (أواخر ١٩٦٣)، والذي اعتُبر انعطافتَه في اتّجاهٍ ماركسيّ، فهي «النظام الخلدونيّ مترجماً إلى لغة «ثوريّة»: إمّا نحن وإمّا هم. حاكمون أو محكومون». فالاشتراكيّة (وسائر الإيديولوجيّات الحداثيّة) لا يعود يُنظر إليها، ولا يصحّ تصديقها، تبعاً لقولها عن ذاتها، بل بوصفها، في الحالة السوريّة، وفي ظلّ التعطيل السياسيّ المتمادي، ثأراً طائفيّاً و/ أو مناطقيّاً[٧٠] تحمله شرائح وفئات طبقيّة أكثر ديناميّة ونشاطاً من تلك المحافظة التي سبقتها في قيادة طائفتها.

والأهمّ أنّ سورا لم ير مجرّد تحصيل حاصل أن يوصل انقلاب ١٩٦٣ البعثيّ إلى السلطة، وعبر الجيش والحزب، «نخبة جديدة (...) ذات أصول ريفيّة متميّزة جدّاً: علويون ودروز وإسماعيليّون. ولكنْ فيها أيضاً أفراد من السنّة من منطقة حوران والفرات». بيد أنّ الرموز السنيّين في السلطة كمصطفى طلاس وحكمت الشهابي، «لم يكونوا سوى الرهائن السنّة عند الأقلّيّة الحاكمة، وكانوا يتعرّضون للسخرية عند أدنى تدخّل منهم أو مشاركة»[٧١].

وإذا كانت الجيوش، رأس المؤسّسات الحديثة، فإنّ حداثتها لم تعصم عن الطائفيّة بقدر ما قدّمت لها مسرحاً نشطاً. ولئن كان من طبائع الجيش اللبنانيّ قابليّته للانشقاق على أساس طائفيّ، وهو ما حصل غير مرّة، فإنّ العراق بدوره لم يشذّ عن هذا المبدأ حين كان جيشه مصنعاً حديثاً للولاءات القوميّة والطبقيّة. فهو لئن شهد، في أواخر الخمسينيّات وأوائل الستينيّات، استقطاباً حادّاً بين القوميّين والبعثيّين من جهة، والشيوعيّين من جهة أخرى، فقد غلب اللون

السنّيّ على الطرف الأوّل، حيث يؤدي الضبّاط من أصحاب التقليد القوميّ دوراً مؤثّراً، فيما غلب اللون الشيعيّ على الطرف الثاني[٧٢].

وفي استعادة إجماليّة وموسّعة لتجربة العراق، وفي تفنيد مشابه لخديعة الإيديولوجيا، يرسم عصام الخفاجي لوحة غنيّة رافقت توسّع القوى الراديكاليّة وازدحامها بصفوف الريفيّين الذين بدا لهم التفسير الطبقيّ «مبهماً» فأوّلوه بطريقتهم. فقد «كانت تلك البلدات والضيع عوالم صغيرة يقلّ فيها التباين الاجتماعيّ وتغلب على أبنائها روح التضامن العائليّ أو المحلّيّ أو غيرها. هناك، في عالم العاصمة والمدن الكبرى البعيدة، ثمّة مترفون بعيدون عن همومهم. هناك أجانب كثُر يغرفون ثروات كبيرة. وهناك أبناء طوائف وأديان وقوميّات تختلف عن طائفتهم أو دينهم أو قوميّتهم يتمتعون بخيرات البلاد». ويمضي الخفاجي في وصف الطريقة التي فهم هؤلاء بموجبها السرديّات المؤدلجة: «لم تتعرّض للانهيار صناعاتنا الحِرَفيّة تحت وطأة استغلال فئة اجتماعيّة محلّيّة، بل هي سلع الاستعمار وسياساته التي تشقّ وحدة الأمّة المتجانسة لإضعافها. عملاء الاستعمار بالتالي لا يُتعرّف إليهم كطبقات بل كأفراد خانوا مصالح الأمّة التي هي بالتعريف موحّدة. ولمن يتسلّل النفوذ الاستعماريّ أوّلاً؟ للشيعة ذوي الولاء الإيرانيّ في العراق، وللأكراد الانفصاليّين، ولليهود بالطبع. رفع التفسير القوميّ العربيّ هو الآخر المعايشة اليوميّة لهؤلاء إلى مستوى التنظير ممّا طبع ذلك الفكر بطابع معاداة أبناء المدن لا سيّما الأقلّيّات. وحين انتصرت ثورات التحرّر الوطنيّ كان الحضريّون جزراً صغيرة وسط بحر هائل من أبناء البلدات والريفيّين المهاجرين». ومع صعود الأنظمة العسكريّة والأمنيّة في المشرق العربيّ، «لم يتمّ تهميش النظرة الشيوعيّة للمجتمع فقط بل تمّ تهميش الأفكار الإصلاحيّة للأحزاب التي لعبت أدواراً معارضة للنظم السابقة أيضاً. وحتّى في صفوف قادة ثورات التحرّر، وفي داخل الحركات القوميّة نفسها، حدثت انقلابات اجتماعيّة عميقة عكست تسيّد فكر أبناء البلدات. أزيح أوّل قادة ثورة يوليو المصريّة، اللواء محمّد نجيب ورفاقه الحضريّون وحلّ محلّهم طاقم لم ينحدر أيّ من قادته البارزين من المدن الكبيرة. وسقطت سلطة عبد الكريم قاسم الذي مثّل أبناءُ المدن غالبيّة أعضاء حكوماته وحلّت محلّه سلطة البعث. لكنّ الأمر لم يتوقّف عند هذا الحدّ. فحزب البعث نفسه خلع قادته المدنيّين عبر صراعات دمويّة. بدل الدمشقيّ صلاح الدين البيطار والحلبيّ أمين الحافظ جاءت قيادات تنحدر من ضيع اللاذقيّة ومن دير الزور والسلَميّة

ودرعا. وبدل البغداديّ علي صالح السعدي ورفاقه الحضريّين مثل حازم جواد وطالب مشتاق، حلّ أبناء قبائل الدليم والجبور وبلدات تكريت وسامرّاء وعانة والدور وحديثة»[٧٣].

حروب بلا أفق

لقد مارس القائلون بالماركسيّة، أو بماركسيّة ما، معظم العناد المُنظَّر حيال وصف الواقع كما هو، مسلّحين بزعم «العلميّة» الذي لا يدّعيه بالقدر نفسه سواهم من الإيديولوجيّين. لكنّ المعضلة كانت تتّخذ أحياناً شكل التناقض الذاتيّ الحادّ إذ تترافق مع تقديمهم الشواهد على أنّ البورجوازيّات العربيّة لم تغيّر مجتمعاتها على النحو الذي غيّرته البورجوازيّات الأوروبيّة. مع هذا فإنّهم تعاملوا مع النتائج (ضمور الطائفيّة أو ذواؤها) كما لو أنّ تغييراً نوعيّاً وهائلاً قد حصل. أمّا من الجهة الأخرى، فلم يترافق الأمر إلّا نادراً ومواربةً مع الإقرار بأنّ بعض التغيير الذي تمّ إنّما أحدثه الاستعمار والاحتكاك بأوروبا على تعدّد مستوياته وتضاربها. وعموماً بلغ أمر التجاهل المديد والصلب للمسألة الطائفيّة أن اتّخذ أشكالاً كاريكاتوريّة، حتّى إنّ أحد المؤرّخين الشيوعيّين اللبنانيّين التقليديّين، يوسف خطّار الحلو، أرّخ للحرب المارونيّة – الدرزيّة في ١٨٦٠ وما رادفها من نزاع بين الفلاّحين المتحالفين مع الكنيسة وملاّكي الأراضي، فخلا تأريخه «تقريباً، من ذكر الدروز والموارنة»[٧٤].

وإذا استخدمنا الأبجديّة الماركسيّة (هيغليّة الأصل)، فإنّ «الطبقة بذاتها» كحالة اقتصاديّة مضادّة للبورجوازيّة تُعرَّف بموقعها من وسائل الإنتاج[٧٥]، تتقدّم في تجربتنا التاريخيّة مُرفقةً بنقص هائل في «الطبقة لذاتها»، أي في وعيها بوصفها صاحبة مشروع بديل من البورجوازيّة، اجتماعيّاً وسياسيّاً. فالفاعل الاقتصاديّ بالتالي لا يجد بالضرورة طريقاً سالكة إلى التحوّل فاعلاً سياسيّاً، كذلك فإنّ «الموضوع» لا يملك فُرص التأهّل بما يجعله «ذاتاً» فاعلة. فـ «ليس الوجود البسيط للشروط القهريّة، بل إدراك المقهورين لهذه الشروط، هو ما شكّل في مجرى التاريخ العامل الأساس في الصراعات الطبقيّة»، كما ينقل سكروتون عن روبرتو مايكلز[٧٦].

وفي عمله عن العراق، كان حنّا بطاطو الذي استخدم التحليل الطبقيّ بكثير من المرونة دامجاً إيّاه بالسوسيولوجيا الفيبريّة، قد نبّه، في الصفحات الأولى من كتابه، إلى حساسيّة التمييز التي

تفوت معظم الكتّاب اليساريّين العرب: «لقد كنت فحسب أؤكّد على حقيقة السمة الموضوعيّة للطبقة بما هي متميّزة عن سمتها الذاتيّة، أي على حقيقة ما أسماه ماركس، بلغة هيغل، «الطبقة بذاتها». فعمليّة تبلور الطبقة لتصبح كياناً اجتماعيّاً مستقرّاً نسبيّاً، وقابلاً للتحديد بدقّة، وواعياً سياسيّاً، أي تبلورها لتصبح «طبقة لذاتها»، هي، بالتأكيد، معقّدة جدّاً وتعتمد على تضافر ملموس في الظروف»[٧٧]. بلغة أخرى، إنّ استخدام الرطانة الماركسيّة لا يكفي لاستحضار «الطبقة لذاتها»، أي تعاملها مع نفسها ومع العالم بوصفها طبقة، ممّا يصعب حصوله إلّا في بلد أنجز ما يسمّيه الماركسيّون «ثورته الديمقراطيّة البورجوازيّة». أمّا البلدان التي لم تنجزها، كبلدان المشرق، فيبقى صراعها الطبقيّ مستوعَباً في بُناها «ما قبل الرأسماليّة»، كالطوائف والعشائر والمناطق إلخ، وهذا إنّما يعني أنّ من يبالغ في تصوّر «الطبقة لذاتها»، فيما هي لا تزال «بذاتها»، يتملّكه «وعي زائف» يمارس تحت وطأته نوعاً من الهرطقة قياساً بماركسيّته نفسها، فيما تتّخذ الهرطقة هذه شكل طبقيّة افتراضيّة متضخّمة تفاقم الاغتراب الرومنطيقيّ عن الواقع.

وفي أوضاع كهذه لا يكون تصوّر «الهيمنة الطبقيّة» أقلّ خرافيّة من تصوّر الطبقة كدور سياسيّ واجتماعيّ. هكذا رأينا وضّاح شرارة مثلاً يلجأ إلى مفهوم «الاستتباع» الخلدونيّ المعطِّل لظهور ديناميّات اجتماعيّة حديثة تحدّ من فعاليّة الطائفيّة، وتتيح رقعة أكبر لولاءات يختارها أفراد أحرار. ولأنّ الاستتباع لا يؤدّي إلى وحدة، بل يؤدّي إلى إخضاع، فإنّ الجماعات والوحدات الاجتماعيّة تمضي في تطوير استقلاليّتها وخصوصيّاتها داخل إطار من وحدة شكليّة هشّة. أمّا الوجه الآخر لعلاقة كهذه، فأنّ صراع النقائض حين ينشب لا يكون هدفه بناء نظام بديل يستجيب مصالح طبقيّة مغايرة لمصالح لطبقة الحاكمة، أو «الهيمنة» على نحو أو آخر، أو فكرة دولة أخرى، بل يكون الهدف الإخضاع[٧٨] والتطهير والإجلاء والإبادة[٧٩]، وهو كثيراً ما قد يتعارض مع «مصالح» الجماعة المحاربة.

وكان السوسيولوجيّ اللبنانيّ سمير خلف قد ميّز بين حرب أهليّة وأخرى غير أهليّة، قاصداً بها (أخذاً بالاعتبار معوقات اللغة والترجمة) غير متمدّنة (*uncivil*). فالأخيرة هي حيث يتعاظم الدور الخارجيّ، الإقليميّ والدوليّ، ويتزايد استهداف المدنيّين لمجرّد كونهم مدنيّين، كما يحلّ تفسّخ يبعد أصحابه المتحاربين من كلّ تصوّر أخلاقيّ حول «الحرب العادلة»، بحيث تغدو أكلاف الحرب أكبر كثيراً من مكاسبها حتّى لو تحقّقت أهدافها. وهذا لا يعني أنّ الحروب

الأهليّة كانت تخلو من العنف، إلّا أنّ عنفها يملك، وفق جون كين، بنيةً وشكلاً منظّماً، بحيث يكون أشدّ انضباطاً بالهدف الذي شُنّت لأجله، فيما الحروب غير المتمدّنة تستقلّ بعنفها الذي يغدو غاية بذاته، وكثيراً ما يتضارب مع هدفها السياسيّ المعلن[٨٠]. وبدوره ميّز الكاتب السوريّ موريس عايق بين نمطي الحروب الأهليّة، ذاك المؤسّس على نزاع إيديولوجيّ، وذاك الطائفيّ أو القَبَليّ أو الجهويّ. ففي الحالة الأولى، يمكن أن «تُهزم الإيديولوجيا، بينما لدينا لا يمكن للأهليّ أن ينتهي. فالسنّيّ والشيعيّ والعلويّ والمسيحيّ سيبقون، وكذلك العربيّ والكرديّ والسودانيّ الجنوبيّ...»[٨١].

وبعيداً من هذه المحدّدات والتمييزات التي لم تردع الشيوعيّين عن الانخراط في «تغيير» يدفعون هم بعض أفدح أثمانه، كان الأدعى للدهشة عدم انتباههم إلى بيئتهم المباشرة وتحوّلاتها والمضيّ في التحليق الرومنطيقيّ بأجنحة الأدوار السياسيّة المتَوهَّمَة للطبقات. وهذا، على الأقلّ، ما نمّت عنه المفاصل الأساسيّة في حياتهم التنظيميّة والفكريّة. ذاك أنّ الميل إلى الصفاء الدينيّ أو الإثنيّ الذي ضرب أحزابهم وتنظيماتهم إنّما بدأ بالضبط مع الصعود الانفجاريّ للحركة القوميّة، أو ما بات يُعرف بحركة التحرّر الوطنيّ. وإذ يتوقّف ولتر لاكور في عمله الكلاسيكيّ عن الأحزاب الشيوعيّة العربيّة، عند دور أبناء الأقلّيّات في تأسيسها و/ أو الانضمام الكثيف إليها، فإنّه يلاحظ أنّ عام ١٩٥٦ هو الذي سجّل تغيّراً راديكاليّاً، توجّه معه كثيرون من الأرمن إلى أرمينيا السوفياتيّة، وهاجر كثيرون من اليهود إلى إسرائيل، فيما أولئك الذين بقوا (وكذلك الآخرون من الأجانب) باتوا يجدون من الصعب أن ينشطوا في مناخ يعبق بالقوميّة التي غالباً ما تنقلب، في رأي لاكور، إلى عداء للغريب[٨٢].

وحيث لم يكن الطائفيّ محور نزاع وانقسام، ظهر الانقسام الجهويّ على ما كان حال الحزب الشيوعيّ الأردنيّ عام ١٩٧٠، حين كان صاعق تفجيره الحرب الأهليّة عامذاك. فقد أخذ المعبّرون عن المزاج الشرق أردنيّ، ممّن أسموا أنفسهم «الكادر اللينينيّ»، على باقي رفاقهم «تذيّل الحركة الوطنيّة الأردنيّة لحركة المقاومة الفلسطينيّة»، وانتقدوا «إغفال دور الجماهير الأردنيّة في الضفّة الشرقيّة، ودور فلاّحيها خاصّة، وإغفال دور جنود الجيش وضبّاطه الشرفاء»، كما انتقدوا سعي الحزب «للدخول في اللجنة المركزيّة لمنظّمة التحرير [الفلسطينيّة] والانصياع لمطلب التماثل مع أهداف منظّمات المقاومة»[٨٣]. وبالفعل، وعلى الضدّ من رفاقه الشرق أردنيّين،

انضمّ فؤاد نصّار، الأمين العام للحزب إلى منظّمة التحرير، وصار عضواً في المجلس الوطنيّ الفلسطينيّ، كما أشير في الفصل السابع.

وإذ بات الشيوعيّون اللبنانيّون، إبّان حرب السنتين (١٩٧٥-٦)، جزءاً من المعسكر «الإسلاميّ – الفلسطينيّ»، لم يكن بلا دلالة انهيار الإطار الحزبيّ الذي جمع العرب والأكراد في العراق، ممثّلاً بالحزب الشيوعيّ العراقيّ. فإذا صحّ ما رآه بطاطو من أنّ النسبة المرتفعة نسبيّاً للأكراد في الحزب الشيوعيّ العراقيّ، في الثلاثينيّات والأربعينيّات، إنّما نتجت من إحساسهم بإحباط حقوقهم القوميّة[٨٤]، فهذا ما راح يتراجع مع تنامي تنظيماتهم القوميّة الكرديّة، لتتمّ النقلة الكبرى في أواسط السبعينيّات، مع «اتفاقية الجزائر» عام ١٩٧٥ بين العراق وإيران التي تأدّت عنها هزيمة الثورة الكرديّة، ومعها تصلّب العصبيّة القوميّة الكرديّة الجريح. وفضلاً عن الزعامة البارزانيّة التقليديّة وحزبها «الحزب الديمقراطيّ الكردستانيّ»، راحت تتأسّس بين أواسط السبعينيّات وأواخرها أحزاب كرديّة تمثّل البيئة الأحدث التي سبق أن خاطبها الحزب الشيوعيّ العراقيّ. فإلى «حزب الاتّحاد الوطنيّ الكردستانيّ» الذي أنشأه جلال طالباني، تأسّست «الحركة الاشتراكيّة الديمقراطيّة الكردستانيّة» و«الحزب الاشتراكيّ الديمقراطيّ الكردستانيّ» و«حزب الشعب الكردستانيّ».

وبعدما اصطبغت الشيوعيّة السوريّة بحضور كرديّ يفوق كثيراً النسبة العدديّة للأكراد، وكان القائد الشيوعيّ التاريخيّ خالد بكداش أبرز المعبّرين عن هذه الحالة، انعكس تفاقم النزاع بين حافظ الأسد والإخوان المسلمين على شيوعيّي سورية غير البكداشيّين الذين لم ينضووا في «الجبهة الوطنيّة التقدّميّة». فـ«رابطة [ثمّ حزب] العمل الشيوعيّ»، ذات الأكثريّة العلويّة والمسيحيّة، جمّدت شعار «إسقاط النظام»، واعتمدت، بمحاكاة مثيرة للسخرية، موقف لينين من أنّ الأولويّة لمقاومة كورنيلوف (أي الإخوان) على مقاومة كيرنسكي (أي الأسد)، بينما اعتمد «المكتب السياسيّ»، ذو الأكثريّة السنيّة، موقفاً معاكساً[٨٥]، وظهر تالياً من يتّهم رياض الترك، الشيوعيّ لعقود من السنوات، وأكثر الشيوعيّين نضالاً وتعرّضاً للسجن، بـ«التسنّن» وبمعاداة العلويّين[٨٦]. لكنّ نهاية الحرب الباردة وانطواء «السرديّات الكبرى» سرّعا عودة بعض مناضلي اليسار وناشطيه ومثقّفيه إلى طوائفهم وإثنيّاتهم، وجعلا إشهار ذاك الولاء أرفع صوتاً. وأخيراً استنكف معظم الرموز السياسيّين والثقافيّين الماركسيّين من العلويّين والمسيحيّين، بمن فيهم

معارضون شرسون للنظام قضوا سنوات عدّة في سجونه، عن موالاة الثورة السوريّة والانخراط في الهيئات التي أنشأتها. وبدورهم انكفأ المسيحيّون والدروز اللبنانيّون عن الحزب الشيوعيّ الذي باتت أكثريّته الساحقة شيعيّة، بعدما غلب عليه طويلاً اللون المسيحيّ الأرثوذكسيّ.

وفي نظرة إجماليّة إلى ما بعد الصعود المدوّي للهويّات، لم يفت الخفاجي ملاحظة «أنّ معاقل اليسار الثوريّ التقليديّة باتت بعد عقدين من الزمن، لا أكثر، حواضن الجهاد الشيعيّ والسنّيّ. كانت «الجبهة الشعبيّة لتحرير فلسطين» تتفاخر بشعبيّتها الكبيرة في غزّة التي صارت معقل حماس، وانزاح «الحزب الشيوعيّ اللبنانيّ» عن الجنوب مُخلياً الساحة لحزب الله، وانتقلت مدينة الثورة/ الصدر ذات الثلاثة ملايين في بغداد من السَّير المتحمّس وراء «الحزب الشيوعيّ العراقيّ» إلى موالاة مقتدى الصدر وحركته»[٨٧].

المسألة القبطيّة

على أنّ الإنكار ربّما بلغ ذروته الفضائحيّة حيال المسألة القبطيّة في مصر، علماً باختلاف الطائفيّة هناك، من أوجه عدّة، عنها في المشرق العربيّ الآسيويّ. ولربّما كان أبرز الاختلافات ما يتّصل بالعلاقة بالسلطة، حيث تقيم الطائفة الأكثريّة (المسلمون) على ضفّة مقطوعة عن الضفّة الأخرى التي تقيم عليها الطائفة الأقلّيّة (الأقباط على تعدّد كنائسهم). هكذا يلوح الأقباط معدومي السلطة بالمعنى الذي لا نراه حتّى في حالة الأقلّيّة العربيّة في إسرائيل، إذ الأقرب إلى وصف حالهم حالة الأكراد العراقيّين والسوريّين في صراعهم ذي الطبيعة الإثنيّة – القوميّة مع الأكثريّة العربيّة.

والنزاع هذا لئن بدا قليل المنظوريّة بسبب الفارق العدديّ الذي يحول دون انكشاف مصر كبلد مفتّت وغير متجانس، فإنّ ما يخسره في مدى الانتشار والمنظوريّة، وهو ما يعزّزه الإنكار، يَكسبه لجهة عمق الأزمة واحتقانها. فالأقباط المصريّون أقرب إلى مجتمع موازٍ منفصل، فيما الكنيسة أقرب إلى دولة موازية وبوّابة ضيّقة ووحيدة إلى مشاركة الحدّ الأدنى في الفضاء العامّ. وفي الثقافة الفرعيّة للأقباط نقع على إفراط بالغ في التذكير بتواريخ الاضطهاد، ولا سيّما الحقب التي تلت الفتح الإسلاميّ، وبالشهادة والشهداء منهم، كما تنطوي البيئة القبطيّة، خصوصاً

المهجريّة، على جهر لا ثاني له في التعبير عن الكراهية للإسلام نفسه، وليس للمسلمين فحسب، وهو جهر يمارسه بنشاط مثقّفون ورجال دين.

يزيد في تعقيد المشكلة تواصلها على اختلاف العهود السياسيّة، خصوصاً منها الجمهوريّة والعسكريّة. فبعد قرون من الخضوع للعلاقة الذميّة، تحقّق بعض التقدّم مع دولة محمّد علي، ثمّ بدا أنّ الأمور لا تسلك طريقاً واحداً، حيث تولّى، في العهد الملكيّ، قبطيّان هما بطرس غالي ويوسف وهبه رئاسة الحكومة، علماً بأنّ أوّلهما اغتيل[٨٨] وبات ذكره، وفق السرديّات القوميّة والإسلاميّة، مرفقاً بالإدانة والتخوين. وكان لحزب الوفد، حزب «الوحدة الوطنيّة» و«الدين لله والوطن للجميع»، أن فتح النافذة الأوسع ممثّلةً في حجم الحضور القبطيّ داخله، حتّى إنّ منافسه «حزب الأحرار الدستوريّين» أشاع، في ١٩٢٩، أنّ القياديّ القبطيّ مكرم عبيد يسيطر على الوفد[٨٩]. وعلى أيّ حال فتلك النافذة بدأت تُغلق تدريجيّاً، ولكن تصاعديّاً، مع اضطرار الحياة السياسيّة والثقافيّة إلى التكيّف مع الصعود الإسلاميّ بنتيجة تأسيس جماعة الإخوان المسلمين. لكنّ الاحتمالات كلّها سُدّت مع انقلاب يوليو ١٩٥٢، حيث استقرّت السلطة في يد طغمة عسكريّة مستبدّة[٩٠].

ولئن عانى الأقباط، مثل باقي المصريّين، نتائج تأميم السياسة ومصادرة الفضاء العامّ وتسييس الدين وإمساك الدولة بمؤسّساته، كما تساوى أثرياؤهم بباقي الأثرياء والملّاكين الذين صودرت أملاكهم، إلّا أنّهم فاقوا باقي المصريّين في إحساسهم بالتهميش المترتّب على اعتناق القوميّة العربيّة، الممتزجة بالإسلام، كإيديولوجيا رسميّة. وفي الستينيّات، وللمرّة الأولى في التاريخ، انطلقت هجرة قبطيّة إلى الولايات المتّحدة وكندا خصوصاً، شملت بعض الأفراد الأكثر تعليماً وتأهيلاً[٩١]. ورغم انقلاب أنور السادات على محاور أساسيّة في السياسات الناصريّة، إلّا أنّه احتفظ بـ«شرعيّة يوليو» فيما تعاظم اضطهاد الأقباط في المرحلتين الساداتيّتين - مرحلة مصالحة الإسلاميّين لاستخدامهم في مواجهة اليساريّين والناصريّين، ثمّ مرحلة الحملة التصفويّة لهم التي باتت تستدعي توكيداً مضاعفاً للإسلام والأسلمة. وفي السنوات الساداتيّة، وفي ظلّ الأسلمة المتصاعدة التي رعاها «الرئيس المؤمن»، سار حرق الكنائس ومنع بناء الكنائس يداً بيد، وكان من آخر ما فعله السادات الذي اعتقل، في ١٩٨١، بعض أبرز رموز السياسة والثقافة المصريّتين، فرض الإقامة الجبريّة على البابا شنودة.

هذه الاتّجاهات لم تكفّ عن التوسّع والتنامي في عهد حسني مبارك، الذي لم يقطع هو الآخر مع «شرعيّة يوليو». فقد تعاظم التردّي العامّ الذي شمل انتهاكات حقوق الإنسان والفساد، وكذلك التوتّر والشحن الطائفيّين المقرونين بموقف رسميّ يراوح بين التورّط فيهما والعجز عن معالجتهما. أمّا الأقباط الذين حافظوا على موقف إيجابيّ من النظام، فكانوا لا يجدون لتبريره سوى الخوف من الإسلاميّين الذي بات يتّخذ شكل الهجمات العنفيّة المباشرة عليهم. وفي هذه الغضون كان للهجرة إلى أميركا الشماليّة مصحوبة بالعولمة وانتشار وسائل الإعلام والتواصل أن حوّلت المشكلة القبطيّة إلى مشكلة منظورة، إنّما أساساً في الخارج. فحين أسقطت ثورة يناير ٢٠١١ نظام مبارك، شارك الشبّان والشابّات الأقباط بغزارة في الثورة، ضدّاً على موقف الكنيسة القبطيّة، أكبر كنائسهم، وإحدى أقلّهم تعرّضاً لتأثيرات المسيحيّة الغربيّة، الذي تأرجح بين التعاطف مع النظام واللجوء إلى التقيّة والانتظار. وفعلاً بدا يومذاك أنّ ثوّار يناير قد وضعوا المسألة الطائفيّة وراءهم، وأنّ أفقاً جديداً قد فُتح لوحدة وطنيّة لاطائفيّة، كما بدأ المؤمنون منهم يصلّون في الميدان جنباً إلى جنب المصلّين المسلمين. لكنّ ثورة يناير لم تتعامل، هي الأخرى، مع تلك المسألة بوصفها مشكلة قائمة بذاتها، مكتفيةً بإحالتها إلى نظام ساقط سياسيّاً وأخلاقيّاً، وإلى «عهد قديم» لن تقوم له قائمة بعد اليوم. كذلك طغت التعبيرات الفولكلوريّة والعاطفيّة من النمط اللبنانيّ عن الوحدة الوطنيّة، كالصلاة معاً وجمع الهلال والصليب في صورة واحدة. كذلك لاحظ الباحث سيباستيان إلساسّر تعاطياً قبطيّاً آخر مع ثورة يناير مفاده «صعود تيّار ثوريّ خاصّ بالأقباط، تركيزه ليس على مجرّد «المشاركة» في الثورة، بل أيضاً على «الاستحواذ» عليها لخدمة هدف التحرّر القبطيّ»[٩٢].

وفي هذه الغضون، استخدم المجلس العسكريّ المسألة الطائفيّة بإسهاب وتوسّع، فلم يتورّع عن التحريض على الأقباط وافتعال أحداث أمنيّة وعنفيّة في عدادها إحراق الكنائس لإضعاف الثورة وتشويه صورتها، فكان ما عُرف بحادث ماسبيرو في أواخر ٢٠١١، حيث سقط ٢٦ قتيلاً قبطيّاً على يد الجيش والأمن، وهو ما تعاظم بعد انتخاب الإخوانيّ محمّد مرسي رئيساً بهدف تشويه رئاسته وإزاحته عنها. لكنْ في كانون الثاني ٢٠١٢ كان الأزهر قد أعلن «وثيقة الحرّيّات الأساسيّة» التي بدت خطوة متقدّمة بسبب إقرارها بتمتّع جميع المصريّين بحقوق «غير قابلة للتصرّف»، إلا أنّ الأزهر لم يكن مستعدّاً للتنازل عن تأثيره في الدولة، واحتفظ

بتأييده بقاء المادّة الثانية من الدستور التي تنصّ على أنّ الإسلام «دين الدولة»، وعلى أنّ مبادئ الشريعة الإسلاميّة «المصدر الرئيسيّ للتشريع»، ممّا اعتُمد في عهد السادات إبّان صراعه مع الإسلاميّين. على أنّ الكنيسة القبطيّة بدورها لم تكن تؤيّد فصل الدين عن الدولة، متمسّكةً بالقانون الأسريّ الخاصّ لـ«الحفاظ على القيم المسيحيّة»[٩٣].

ولئن لم يكن انتخاب الإخوانيّ محمّد مرسي تطوّراً مطمئناً للأقباط، ولعموم العلمانيّين في مصر، فقد جاءت مذبحة رابعة بحقّ الإسلاميّين لتطلق موجة ثأريّة ضدّ الأقباط واكبها تعاظم الميل القبطيّ للاحتماء بنظام عسكريّ – أمنيّ أعاد توكيد الارتباط بـ«شرعيّة يوليو» وكان دائماً أحد أسباب مأساتهم. لكنْ من موقع آخر، شهدت أوائل ٢٠١٦ اعتداء «أحد الشعانين» الذي ارتكبته «داعش»، وذلك بعد سنة ونيّف على إصدار الأزهر بياناً يرفض فيه تكفير ذاك التنظيم[٩٤].

وبالنتيجة، وفضلاً عن منع الأقباط المديد من تعليم اللغة العربيّة، يستمرّ استبعادهم من وظائف «سياديّة» كالمخابرات والقضاء ورئاسة الجامعات والبنوك، ولكنْ أيضاً من التخصّص في الطبّ النسائيّ والولادة، ومن اللعب، باستثناءات ضئيلة جدّاً، في الأندية الرياضيّة[٩٥].

هذا التواصل الزمنيّ المصحوب بتعدّد مصادر الانتهاك الرسميّ والشعبيّ يملك الكثير من مواصفات الحياة اليهوديّة وبوغروماتها في روسيّا وأوروبا الوسطى والشرقيّة. إلّا أنّه، مع هذا كلّه، لم يكن كافياً لكسر الصمت الذي تولّته المنظّمات غير الحكوميّة وأقباط المهجر ممّن غلب احتقانهم وتوتّرهم كلّ تعبير هادئ أو عقلانيّ. ذاك أنّ الغالبيّة الساحقة من المثقّفين وصنّاع الرأي المصريّين آثروا إبقاء المشكلة مسكوتاً عنها: فهي إمّا صنيعة الاستعمار أو صنيعة أقباط المهجر أنفسهم أو، في أحسن الأحوال، صنيعة نظام عديم الصلة بالشعب و«أصالته» و«طيبته». هكذا أمكن المضيّ قدماً في التمجيد الرومنطيقيّ لمصر الموحّدة عبر القرون، مع تسجيل بلوغ الخداع الإيديولوجيّ والتواطؤ مع النفس ذروتهما.

الطائفيّة ليست حتماً

واقع الحال أنّ بلدان المشرق العربيّ لم تشهد قوى وازنة تكبح قوّة النظام القرابيّ أو تحدّ منه أو تحوّر اشتغاله، على النحو الذي عرفته بلدان أخرى يحتلّ فيها النظام المذكور موقعاً وازناً

ومؤثّراً. فلم يظهر قطاع صناعيّ قويّ كالذي عرفه شمال إيطاليا بما حدّ من وطأة الجنوب، من دون أن تضمحلّ، بطبيعة الحال، هذه الوطأة التي ظلّت تجد تمثيلها في مؤسّسات وممارسات عريقة تمتدّ من الكنيسة إلى المافيا. كذلك لم تُعرف تجربة احتلال عميق التدخّل في حياة السكّان، على ما كانه الاحتلال الأميركيّ لليابان وإنشاؤه دستور ماك آرثر، أو ما كانه الحكم البريطانيّ في الهند بتأسيسه بيروقراطيّة كفوءة هي «الخدمة الإداريّة الهنديّة» وشبكة سكك الحديد التي تُعدّ اليوم الرابعة حجماً في العالم[٩٦]، وهذا علماً بأنّ الرابطة العائليّة التي ترسملت في اليابان لا تزال، خصوصاً عبر الشركات الضخمة (زايباتسو) التي تملكها وتسيطر عليها، تنخر فساداً في عديد التجارب الآسيويّة. وإلى هذا فالبلدان الثلاثة انفتحت بلا تحفّظ على التقنيّة ونمت فيها جماعات «بيزنس» ناشطة وكبيرة، فضلاً عن أنّها عرفت، إبّان إعادة تأسيسها، بعد الحرب العالميّة الثانية (إيطاليا، اليابان)، أو مع الاستقلال (الهند)، أحزاباً سياسيّة تنشط على مدى وطنيّ (المؤتمر الهنديّ، المسيحيّ الديمقراطيّ والشيوعيّ في إيطاليا، الليبراليّ الديمقراطيّ في اليابان). وأخيراً، فإنّ البلدان الثلاثة (إيطاليا واليابان والهند) اعتمدت نظام الديمقراطيّة البرلمانيّة الذي يتكفّل استيعاب جزء كبير من التناقضات الأهليّة، وإن لم يكن كلّها، في نطاق المؤسّسات الدستوريّة. أمّا أحوال المشرق، في المقابل، فظلّت ضعيفة القدرة على تحويل الاقتصاديّ إلى سياسيّ واجتماعيّ، زاد في ضعفها ذاك الميل العميق إلى تحويل الخلاف السياسيّ مع الغرب إلى خلاف ثقافيّ و«حضاريّ»، ومن ثمّ صدّ التأثير الغربيّ وتقليصه بذرائع إسلاميّة أساساً، ولكنْ أيضاً قوميّة ويساريّة و/ أو متمحورة حول النزاع مع إسرائيل.

والحال أنّ الطائفيّة، ووطأة النظام القرابيّ، ليسا قدراً لا فكاك منه. فهما، مثلهما مثل أيّ مفهوم تاريخيّ، قابلان للتغيّر وللتجاوز والنزع. لكنّ ذلك يستدعي، قبل أيّ شيء آخر، الخروج من رومنطيقيّة الإنكار أو التخفيف إلى الاعتراف، لا بوجود المشكلة فحسب، بل أيضاً بمدى حدّتها وجدّيّتها، وهذا ما يُلزم بأن تحتلّ مسألة النظام القرابيّ، ومنه الطائفيّة، موقع القلب في كلّ مشروع تغييريّ، وأن تكون مكافحتها بوصلة كلّ جهد لتغيير الواقع المادّيّ، وخصوصاً القوانين. وبدل صبّ الجهود على «مكافحة البورجوازيّة» و«مكافحة التجزئة» و«مكافحة الإمبرياليّة» و«تحرير فلسطين»، تُسبغ تلك الأولويّة على مكافحة الطائفيّة والنظام القرابيّ،

أكان في شكلها المباشر أم في شكلها المؤدلج الأكثر رومنطيقيّة (قوميّات وولاءات عابرة للحدود تعيد إنتاج الخوف الأقلّيّ).

والراهن أنّ مأسسة الطائفيّة، كما هي حال لبنان، أو حال العراق منذ ٢٠٠٣، تقوّيها بالتأكيد، ولا تشكّل بالطبع العلاج الأفضل لها، وإن وجدت هذه المأسسة تبريرات ظرفيّة يحكمها تجنّب العنف والعجز عن الإقلاع في وجهة تجاوزها الفعليّ. لكنْ يبقى أنّ هذه المأسسة ليست هي ما خلق الطائفيّة، لا في لبنان ولا في العراق، ولا يفيد ردّ الطائفيّة حصريّاً إليها إلّا بالاعتماد على سخاء مصادر التبرير الذاتيّ وبالتالي التواطؤ مع الطائفيّة نفسها. فالطائفيّة ليست لوناً من إحكام ميتافيزيقيّ تفرضه علينا دائرة تنغلق من كلّ الجهات، ولا هي سمة ماهويّة وجوهريّة تلازم تاريخنا. بيد أنّ الانقسام العصبيّ إنّما عاش مئات السنين، فيما عاش الانقسام الطائفيّ عشرات السنين، وقد زادتها الأنظمة القوميّة الأمنيّة تكريساً في العراق وسورية، وكذلك في مصر، كما فعل النظام البرلمانيّ في لبنان، بحيث بات الخروج منهما يتطلّب تطوّرات استثنائيّة جدّاً، ولا يتحقّق إلا ببطء شديد، لكن حاسم وحازم، قياساً بتراكمه التلقائيّ.

وهذا إذا كان يلحّ على أهميّة الجهد والمبادرة الذاتيّين، فإنّ ما فعله الانسلاخ الرومنطيقيّ عن الواقع هو بالضبط عكس ذلك: فنادر هو الشغل الذي يُذكر على نظام القرابة وصيغه الموسّعة في الطائفيّة والإثنيّة، ونادر هو التفكير الذي يستحقّ الذكر لتحويل هذه المجتمعات المفتّتة إلى مجتمعات على درجة أعلى من الانسجام.

الهوامش

١ راجع أحمد بيضون، الصراع على تاريخ لبنان أو الهويّة والزمن في أعمال مؤرّخينا المعاصرين، منشورات الجامعة اللبنانيّة، بيروت، ١٩٨٩.

2 Philip K. Hitti, A Short History of Lebanon, Macmillan, 1965, p. 161.

3 Kamal Salibi, A House of Many Mansions: The History of Lebanon Reconsidered, 1.B.TAURIS, 2002, p. 90.

٤ راجع وضّاح شرارة، في أصول لبنان الطائفيّ: خط اليمين الجماهيريّ، دار الطليعة، ١٩٧٥. من أجل رصد تطوّر أفكار شرارة، انظر: Fadi A. Bardawil, Revolution and Disenchantment: Arab Marxism and the Binds of Emancipation, Duke, 2020

٥ تقدّم منطقة المشرق عيّنات كثيرة على هذه الحال، من صراع حركتي فتح وحماس الفلسطينيّتين، إلى علاقات موارنة الشمال وموارنة الجنوب اللبنانيّين، انتهاءً بأوضاع شيعة العراق وتكاثر تنظيماتهم الطائفيّة المتنافسة.

6 Hanna Batatu, The Old Social Classes and the Revolutionary Movements of Iraq-A Study of Iraq's Old Landed and Commercial Classes and of its Communists, Ba'thists, and Free Officers, Princeton, 1978, pp. 16 & 44.

7 Stefan Winter, A History of the 'Alawis – From Medieval Aleppo to the Turkish Republic, Princeton, 2016, p. 245.

٨ انظر Thair Karim, «Tribes and Nationalism: Tribal Political Culture and Behaviour in Iraq», 1914-2 in:

Faleh A. Jabar & Hosham Dawood (ed.), Tribes and Power – Nationalism and Ethnicity in the Middle East, Saqi, 2003, p. 283-308.

9 Hussein Agha and Robert Malley, The Middle East's Great Divide Is Not Sectarianism, The New Yorker, 11/3/2019.

https://www.newyorker.com/news/news-desk/the-middle-easts-great-divide-is-not-sectarianism

١٠ انظر: عزمي بشارة، الطائفة، الطائفيّة، الطوائف المتخيّلة، المركز العربيّ للأبحاث ودراسة السياسات، بيروت، ٢٠١٨.

١١ في أحد هوامشه يشرح بشارة ما يقصده بـ «المُتخيّل»، نسجاً على ما فعله أندرسون عن القوميّة. فـ«الطائفة المتخيّلة موجودة ومؤثّرة في الواقع، ولكن ليس بوصفها كياناً اجتماعيّاً حقيقيّاً ذا بنية هي ذاتها مصدر التصوّرات المتشكّلة عنها، سواء أكانت صحيحة أم لا، بل هي ذاتها نتاج عمليّة إنتاج تصوّرات واعتقادات عند الناس أنهم ينتمون إلى جماعة كهذه تجمعهم بآخرين لا يعرفونهم شخصيّاً، ولا يعرفون الكثير عنهم، وتبدأ تصوّراتهم عنهم بالاعتقاد بهذا الانتماء المشترك لجماعة». المرجع السابق، هـ. ١٤.

١٢ المرجع نفسه، ص. ٢٢.

١٣ إذ يلاحظ بشارة أنّ الموقف السياسيّ والاجتماعيّ من عهد عبد الكريم قاسم «تطابق مع الحدود المذهبيّة»، بحيث «كان ولاء غالبيّة الشيعة في العراق لقاسم والحزب الشيوعيّ» (ص. ٦٩٧)، يفوته التوقّف عندَ هذا التطابق الذي غالباً ما يتكرّر في العراق كما في سواه، أو عند «التفاوت الكبير» بين التديّن الشعبيّ للشيعة والثقافة الرسميّة، حيث اعتمدت «مناهجُ التدريس العراقيّة (...) سرديّة الإسلام العربيّ السنّيّ المعروف» (ص. ٧٠٩). وكما نعلم، فهذه مسألة سبق أن انفجرت مع ساطع الحصري وفاضل الجمالي، وفي نزع الجنسيّة من محمّد مهدي الجواهري... راجع: حازم صاغيّة، قوميّو المشرق العربيّ – من درايفوس إلى غارودي، رياض الريّس للكتب والنشر، بيروت، ٢٠٠٠، الفصل الثاني.

١٤ عزمي بشارة، الطائفة، الطائفيّة...، ص. ٢٣.

١٥ كما نرى مثلاً في المرجع نفسه، ص. ٣٧٥.

١٦ المرجع نفسه، ص. ٣٧٦ و٣٧٧. بدوره صاغ بطاطو علاقات السلطة في العراق بعد انقلاب ١٩٦٨ على النحو الآتي: «التكارتة يحكمون من خلال حزب البعث، وليس حزب البعث ما يحكم من خلال التكارتة». Hanna Batatu, The Old Social Classes..., p. 1088

١٧ عزمي بشارة، الطائفة، الطائفيّة...، ص. ٦٢١. والحقّ أنّ بشارة الذي كتب ٩٢٧ صفحة لإظهار ضعف الطائفيّة وهشاشتها المفترضين، يقدّم، لكثرة الأمثلة التي يستعرضها، كمّاً مدهشاً في تأكيد قوّتها وصلابتها.

١٨ راجع عن ثورة العشرين في العراق مثلاً: حازم صاغيّة، الانهيار المديد الخلفيّة التاريخيّة لانتفاضات الشرق الأوسط العربيّ، دار الساقي، ٢٠١٣، ص. ص. ٥٦– ٥٩.

١٩ عزمي بشارة، الطائفة، الطائفيّة...، ص. ٦٩٥.

٢٠ المرجع السابق، ص. ٦٩٦.

٢١ المرجع نفسه، ص. ٧١٠.

٢٢ المرجع نفسه، ص. ٢٨٩.

٢٣ انظر نقد الكاتب اللبنانيّ فيكين شيتريان لكتاب عزمي بشارة، بعنوان ««الطائفيّة المتخيّلة» لم تبدّد إيمان عزمي بشارة بـ«وحدة الأمّة»»، في موقع «درج»، ٦/ ٥/ ٢٠١٩.

https://daraj.com/%d8%a7%d9%84%d8%b7%d8%a7%d8%a6%d9%81%d9%8a%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d9%85%d8%aa%d8%ae%d9%8a%d9%84%d8%a9-%d9%84%d9%85-%d8%aa%d9%8f%d8%a8%d8%af%d8%af-%d8%a5%d9%8a%d9%85%d8%a7%d9%86-%d8%b9%d8%b2%d9%85/

٢٤ انظر: Ussama Makdisi, The Culture of Sectarianism: Community, History, and Violence in Nineteenth-Century Ottoman Lebanon, California, 2000

٢٥ انظر عن نشأة الوطنيّة اللبنانيّة (الطائفيّة) كظاهرة حديثة ترجع إلى ١٩٢٠، بأقلّ ما يمكن من حمولة إيديولوجيّة ومسبقات، Carol Hakim, The Origins of the Lebanese National Idea 1840–1920, California, 2013

٢٦ Ussama Makdisi, The Culture..., p. 63 ويقول مقدسي إنّه استبعد «عامداً» أيّة مقارنة بين العنف في جبل لبنان عام ١٨٦٠ والنزاعات الأخرى بين الجماعات، كتلك التي عرفتها حلب في ١٨٥٠ أو دمشق في ١٨٦٠. ص. ١٤. وهذا الاستبعاد هدفه التركيز على المناطق التي يظهر فيها الارتباط بالصراعات الدوليّة.

٢٧ حسام عيتاني، هويّات كثيرة وحيرة واحدة، دار الساقي، بيروت، ٢٠٠٧، ص. ٦٣.

٢٨ هناك في كتاب مقدسي إشارة عابرة يتيمة في الهوامش إلى الانقسام القيسيّ – اليمنيّ، وذاك الجنبلاطيّ– اليزبكيّ. ص. ١٨٤.

٢٩ في كتاب المارونيّ الحلبيّ حنّا دياب (الذي شارك الفرنسيّ أنطون غالان ترجمة «ألف ليلة وليلة») عن سيرته ورحلته إلى باريس في السنوات الأولى من القرن الثامن عشر، لا نجد، على مدى ٤٠٠ صفحة، اسماً مسلماً واحداً باستثناء السلطان العثمانيّ (أدين بهذه الملاحظة للشاعر فؤاد فؤاد).

هذا التكسّر في الشطر الآسيويّ من المشرق، وكما لاحظ أكثر من دارس، لم يغب عن بال نابليون حين

خاطب سكّان فلسطين، تمهيداً لحربه على أحمد باشا الجزّار، حاكم صيدا. فهو لم يخاطبهم كـ«أمّة»، مثلما فعل بمخاطبته «الأمّة المصريّة»، بل بوصفهم سكّان مقاطعات غزّة والرملة ويافا.

30 Hanna Batatu, The Old Social Classes…, p. 20 & 30.

٣١ وهو خطّ متطرّف مذهبيّاً يعطي أولويّته لمصائب أهل البيت وللشعائر الحسينيّة بوصفها أساس الإسلام.

٣٢ عن: Faleh A. Jabar, The Shi'ite Movement in Iraq, Saqi Books, 2003, p. 220

٣٣ انظر مثلاً: حازم صاغيّة، صدّام حسين: أيّة توتاليتاريّة؟، في حازم صاغيّة، قضايا قاتلة، دار الجديد، بيروت، ٢٠١٢، ص. ص. ٩-٧٢. وكذلك مقالة موريس عايق، عن مأزق الليبراليّة في المشرق العربيّ، جريدة «الحياة»، ٢/ ١٢/ ٢٠١٦

https://thenewkhalij.news/article/52782/%D8%B9%D9%86-%D9%85%D8%A3%D8%B2%D9%82-%D8%A7%D9%84%D9%84%D9%8A%D8%A8%D8%B1%D8%A7%D9%84%D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D9%85%D8%B4%D8%B1%D9%82-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A?fbclid=IwAR0GEFdu_YbqOnfRQFGulWV-M6ACh1YwfqPjHi0BdBq2PYaviKV-kBh2MNyA

٣٤ ميشيل سورا، سوريّة الدولة المتوحّشة، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٧. ص. ٢٣٤.

35 Ali A. Allawi, The Occupation of Iraq – Winning the War, Losing the Peace, Yale, 2007, PP. 243-4

36 Hosham Dawood, The 'State-ization' of the Tribe and the Tribalization of the State: the Case of Iraq, in: Faleh A. Jabar & Hosham Dawood (ed.), Tribes and Power – Nationalism and Ethnicity in the Middle East, Saqi, 2003, p. 113-4.

٣٧ المرجع السابق، ص. ١١٨.

٣٨ مثلاً لا حصراً، يشير مقدسي نفسه إلى أنّ إعلان المتصرفيّة ترافق مع مكاسب فعليّة ضمنتها الدول الأوروبيّة، كالمساواة أمام القانون ومحاربة الفساد الإداريّ وإنشاء جهاز شرطة كفوء ومهنيّ وعقلنة النظام الضريبيّ. Ussama Makdisi, The Culture…, p. 159

٣٩ يتنصّل مقدسي بقوّة من الوعي التآمريّ، فيكتب بنبرة غاضبة: «من دون مخيّلة كولونياليّة أوروبيّة، ونشاط تبشيريّ، وديبلوماسيّة تتعلّق بالمسألة الشرقيّة، ما كان يمكن أن تكون هناك طائفيّة. وفعلاً، من دون إصلاح عثمانيّ ما كان يمكن أن تكون هناك طائفيّة. لكنّ الأهمّ أنّه من دون مشاركة

محلّيّة ومعتقدات وآمال ورغبات وفانتازيّات حول الممكن، ما كان يمكن أن تكون هناك طائفيّة». المرجع السابق، ص. ص. ١٦٤-٥، كذلك يحمل مُحقّاً على الروايات التآمريّة في تأريخ الجبل. مثلاً ص. ١٧١.

٤٠ يحجز مقدسي بطبيعة الحال موقعاً خاصّاً للاستشراق، معرفةً وخطاباً وصُوراً، في هذه العمليّة. لكنّه، وعلى الطريقة السعيديّة، حين يتحدّث مثلاً عن تعريف المستشرقين والإرساليّين والرحّالة الغربيّين للدروز (ص. ص. ٢٤-٥)، لا تستوقفه محدوديّة معرفة أولئك المستشرقين آنذاك بعالم غريب وبعيد، أو خلفيّاتهم الثقافيّة المختلفة بالضرورة عن خلفيّات سكّان المنطقة. فهو يرى أنّ تلك التصنيفات «تقدّم المثل الأوضح عن إرادة الأوروبيّين والأميركيّين في تشكيل الأرض [التي يتناولونها] تبعاً لتوقّعاتهم، بمعزل عن الحقائق التي يجدونها على الأرض، بل رغماً عنها». ص. ٢٥. وهو تجاهلٌ يوحي، ولو برداء مناهضة الاستشراق و«الغرب»، أنّ بعض نقّاد الاستشراق، وفي عدادهم مقدسي، يفترضون في الغربيّين امتلاك طاقة معرفيّة خارقة وعابرة للشروط وللأزمنة.

٤١ عاد هذا النقاش نفسه في العراق بعد قرابة قرن ونصف، مع طرح مبدأ الفيدراليّة.

٤٢ مهدي عامل، في الدولة الطائفيّة، دار الفارابي، ١٩٨٦، ص. ١٩.

٤٣ في ما خصّ الحالة السوريّة مثلاً، واشتغال الطائفيّة بالمعنى الموصوف أعلاه، يُنظر ياسين الحاج صالح، السلطان الحديث: في الطائفيّة وخصخصة الدولة وفي أزمة الوطنيّة والمواطنة في سوريّة، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ٢٠٢٠.

٤٤ انظر: أحمد بيضون، من أهليّة الطوائف لتكوين الدولة اللبنانيّة إلى أزمة النظام المقيمة.

https://abeydounblog.files.wordpress.com/2020/02/d8a3d8add8b2d8a-7d8a8-d8a7d984d984d987-d984d985d8add985d991d8af-d8b9d984d98a-d985d982d984d991d8af.pdf

٤٥ شاكر لعيبي، الشاعر الغريب في البلد الغريب، منشورات المدى، دمشق، ٢٠٠٣، ص ٩٤.

٤٦ كان من أشكالها المبالغة المفتعلة في التنصّل من الحروب الصليبيّة، والتوكيد المتواصل لـ«تفوّق» المسيحيّة الشرقيّة، قليلة التعرّض للإصلاح الدينيّ، على المسيحيّة الغربيّة المأخوذ عليها عدم مطابقتها المواصفات القوميّة والنضاليّة، والهيام المصطنع بمدينة القدس...

٤٧ انظر في حالة العراق، مقالة يحيى الكبيسي، الذاكرة الانتقائيّة وتسييس التاريخ، في «القدس العربيّ»، ٢١/٥/٢٠٢٠.

https://www.alquds.co.uk/%d8%a7%d9%84%d8%b0%d8%a7%d9%83%d8%b1%d8%a9-%d8%a7%d9%84%d8%a7%d9%86%d8%aa%d9%82%d8%a7%d8%a6%d9%8a%d8%a9-%d9%88%d8%aa%d8%b3%d9%8a%d9%8a%d8%b3-%d8%a7%d9%84%d8%aa%d8%a7%d8%b1%d9%8a%d8%ae /

48 Gilbert Achcar, The People Want: A Radical Exploration of the Arab Uprising, California, 2013. P. 139.

٤٩ مهدي عامل، في الدولة الطائفيّة...، ص. ص. ٣٨ – ٩ و٧٥ – ٩.

٥٠ المرجع نفسه، ص. ٤٠.

٥١ المرجع نفسه، ص. ص. ٥٠-٥١.

٥٢ المرجع نفسه، ص. ٢٣٩.

٥٣ المرجع نفسه، الفصل السابع.

٥٤ وعلى نطاق أصغر يشار إلى فشل رفيق الحريري في إحلال نموذج الصين – هونغ كونغ في سورية ولبنان، علماً باقتران محاولته برشوة كبيرة للنظام السوريّ الذي آثر اغتيال الراشي.

٥٥ مهدي عامل، في الدولة الطائفيّة...، ص. ٨٠.

٥٦ يسمّي روجير سكروتون نصّ لويس ألتوسير، الذي كان أكثر الفلاسفة الماركسيّين المعاصرين تأثيراً بمهدي عامل (مع أنّه انتقده في مواضع أخرى)، «ميتا دوغما»، ويرى فيه أعلى درجات الكتابة المغلقة على نفسها والتي تستحيل مناقشتها إلّا من داخلها، لكنّه أيضاً يعتبره من أرفع تعابير الانقلاب على اللغة واعتماد «كلام جديد». فنصّه بالتالي لا ينوجد ولا يُناقَش إلّا في دائرة الماركسيّين، وكمثل النصوص الدينيّة يكون تصديق منطلقاته شرطاً مسبقاً للتفاعل معه. Roger Scruton, Fools, Frauds and Firebrands: Thinkers of the New Left, Bloomsbury, 2015, P. 159 & 160 وعموم الفصل السادس.

٥٧ بحسب تقديرات كثيرة أوردتها مصادر إعلاميّة (ولم تتناقض إلّا في تفاصيل ثانويّة) فقدت الطائفة العلويّة في سورية، في الحرب التي تمخّضت عن هزيمة الثورة، كلّ شبّانها ونسبة هائلة الارتفاع ترقى إلى ١٠ بالمئة من مجموعها.

٥٨ أكثر من نصف كتاب عامل «في الدولة الطائفيّة» هو «تصويب» مُتعالٍ لنظرة ماركسيّين آخرين (فوّاز طرابلسي، مسعود ضاهر، محسن إبراهيم، أحمد بعلبكي...) إلى الطائفيّة.

٥٩ فوّاز طرابلسي، تاريخ لبنان الحديث من الإمارة إلى اتّفاق الطائف، رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠٠٨، ص. ٤٠٢.

60 Aziz al-Azmeh, «The progressive Forces», in: Roger Owen (ed.), Essays on the Crisis in Lebanon, Ithaca Press, London, 1976, p. 65.

٦١ هادي العلوي، المرئيّ واللامرئيّ في الأدب والسياسة، دار الكنوز الأدبيّة، بيروت، ١٩٩٨. ص. ٨٧.

٦٢ لقد بذل حسين مروّة جهداً جبّاراً في قراءة التاريخين العربيّ والإسلاميّ وتأويلها طبقيّاً، فأضفى عليها صفات من خارجها المطلق، وكان رومنطيقيّاً في حدود النظر بعين الرغبة إليها. وفضلاً عن الاختلاف الجذريّ مع منهجه، قادته تلك الرؤية إلى أحكام كثيرة من صنف النظر إلى مسألة القدَر في «الفلسفة العربيّة الإسلاميّة» بوصفها «مقترنة بقانون السببيّة الكونيّ الذي نراه – مثلاً – عند ابن رشد أشبه بمقولة الضرورة في الديالكتيك الماديّ الماركسيّ». حسين مروّة، النزعات الماديّة في الفلسفة العربيّة الإسلاميّة: المعتزلة – الأشعريّة – المنطق، المجلّد الثاني، دار الفارابي ومكتبة الفكر الجديد، طبعة ٢٠٠٨، ص. ١٣٧ (وكانت الطبعة الأولى قد صدرت في ١٩٧٨ في مجلّدين، بدل الأربعة في ٢٠٠٨).

٦٣ نبيل سليمان وبو علي ياسين، الإيديولوجيا والأدب في سورية ١٩٦٧–١٩٧٣، دار ابن خلدون، بيروت، ١٩٧٤، ص. ص. ٨ و٣٩٧. ويبوّب الكاتبان الأعمال الأدبيّة في سورية بين ١٩٦٧ و١٩٧٣ ضمن الخانات التالية المحكَمة الإلزام: «شواهد المجتمع القديم» (عبد السلام العجيلي وإلفة الأدلبي)، و«الليبراليّة والنيّات الحسنة» (كوليت خوري وغادة السمّان)، و«من الوجوديّة إلى الماركسيّة» (جورج سالم ومصطفى الحلاّج وهاني الراهب ووليد إخلاصي)، و«احتضار البورجوازيّة الصغيرة وفوضويّتها وعقمها» (صدقي إسماعيل وخسيب كيّالي وزكريّا تامر وعلي الجنديّ)، و«البورجوازيّة الصغيرة تتلمّس الطريق» (حيدر حيدر وممدوح عدوان وعلي كنعان ومحمّد الماغوط)، و«شواهد المستقبل الاشتراكيّ والمجتمع الجديد» (سعد الله ونّوس وفارس زرزور وحنّا مينة).

٦٤ إلياس مرقص، الماركسيّة اللينينيّة والتطوّر العالميّ والعربيّ في برنامج الحزب الشيوعيّ اللبنانيّ وفي نقدنا لهذا البرنامج، دار الحقيقة، ١٩٧٠. ص. ص. ٣٩٢–٣.

٦٥ ياسين الحافظ، الأعمال الكاملة لياسين الحافظ، مركز دراسات الوحدة العربيّة، ٢٠٠٥، خصوصاً ص. ص. ٧/ ٦٩٤. ومن موقعه في تأويل للماركسيّة – اللينينيّة حيث «المهمّة الرئيسيّة للماركسيّين في البلدان المتأخّرة هي النضال ضدّ بقايا القرون الوسطى»، انتقد تجاهل «هؤلاء الماركسيّين» لـ «الواقعة الطائفيّة»... ص. ٥/ ١٠٨٢.

٦٦ أي خصوصاً الوحدة المصريّة – السوريّة وانفراطها، وأزمات الأحزاب الشيوعيّة العربيّة، وقيام أنظمة البعث وتوطّدها وانقلابها إلى أنظمة طائفيّة، ونكسة ١٩٦٧ وانهيار الناصريّة ثمّ نشأة المقاومة الفلسطينيّة واندلاع الحروب الأهليّة...

٦٧ تعتمد الرواية الإيديولوجيّة للواقع على تعريف أحاديّ مُلزِم ومغلق (ضحيّة وجلاّد، مضطهَد ومضطهِد، فقير وغنيّ، قوميّ وعدوّ للأمّة، مؤمن وعدوّ للإيمان، أو أقرب هذه التعريفات إلى الدقّة: مالك لوسائل الإنتاج ومستغَلّون بعلاقات الإنتاج)، وهذه جميعاً تعريفات مستمَدّة من الوقوع على ضفّتي التنازع على السلطة. لكنّ الاستعداد الرومنطيقيّ في هذه التعريفات يبقى خصباً لسبب بسيط: كونها طاردة للتعريف بالمصادر التي أتى منها الطرفان اللذان يتقاسمان تلك الضفاف: مدينيّون أو ريفيّون، أيّة أديان، أيّة طوائف، أيّ تعليم، أيّة تجارب شخصيّة، علاقتهم باللغة وموقفهم منها... بلغة أخرى، إنّ التعريف المطلق، الدينيّ أو القوميّ أو الطبقيّ، يرفض التعريفات المحدّدة التي تجزّئه، وفي حدّة هذا الرفض تكمن هشاشة التعريف المطلق، أو خوف المستفيدين منه من انكشافهم الذي كانت تموّهه إطلاقيّة التعريف. هنا، يفعل التعريف الإطلاقيّ ما تفعله الإيديولوجيا من حيث تعميمها لمصلحة محدّدة وتقديمها بوصفها مصلحة الجميع.

على أنّه في أيّ توزيع نزيه للمسؤوليّات، لن يُعَدّ من يتحدّث عن وجود الطائفيّة مسؤولاً، ما دامت الطائفيّة موجودة فعلاً. أمّا مسؤوليّة من يعارضها طائفيّاً، كالإسلاميّين السنّة في سورية أو الإسلاميّين الشيعة في عراق صدّام حسين، أو الإسلاميّين السنّة في عراق ما بعد صدّام، فهي مسؤوليّة مؤكّدة، إلّا أنّها تبقى، في الحالات جميعاً، أقلّ من مسؤوليّة من يمارسها من موقع سلطويّ، ويعمّقها ويكرّسها لأنّه بالضبط يحتلّ ذاك الموقع السلطويّ.

لكن يبقى أنّه إذا كان الدين لا يفسّر ولا اللغة ولا الإثنيّة ولا الطائفة ولا الموقع الجغرافيّ إلخ... فما الذي يفسّر؟ وما يزيد الاستغراب من استنكار أيّة مقارنة بحجّة «العنصريّة» أنّ من يبدي الاستنكار هو أحد طرفي المقارنة، وهو دائماً الطرف نفسه.

لقد قدّم «الصواب السياسيّ» يد المساعدة لتجهيل الواقع هذا بأن وصم كلّ تعريف محدّد. لكنْ هل من العنصريّة أو الطائفيّة أو الافتئات على الواقع أن تكون مثلاً الأكثريّة الساحقة من المثقّفين الذين يشدّدون على معاداة الغرب من موقع «البديل الحضاريّ» والتكامل العالمثالثيّ الآسيويّ – الأفريقيّ مصريّين تتأرجح أفكارهم بين القوميّة والإسلام والماركسيّة (أنور عبد الملك وسمير أمين وجلال أمين وحسن حنفي...)، أو أن يكون أبرز مناهضي الاستشراق في الغرب (إدوارد سعيد، جوزيف مسعد، وائل الحلاّق) مسيحيّين فلسطينيّين يدرّسون في الولايات المتّحدة؟

٦٨ ميشيل سورا، سوريّة الدولة المتوحّشة، سبق الاستشهاد، ص. ١٥٢.

٦٩ المرجع السابق، ص. ص. ٣٧-٣٨.

٧٠ ميشيل سورا، المرجع نفسه، ص. ٤٥ و٥٦. وتتوالى الملاحظات الثاقبة لوعي غير مخدوع، فيكتب في أواخر السبعينيّات: «فالأحزاب السياسيّة السوريّة المحسوبة على «اليسار»، التي تطالب في بياناتها باستعادة الحريّات الديمقراطيّة وإطلاق سراح السجناء السياسيّين «التقدّميّين»، تطالب أيضاً بزيادة «العنف الثوريّ» في مواجهة «الرجعيّة»». (ص. ٥٦). لكنّه يذهب أبعد في المنحى نفسه، متأمّلاً التطبيق المحلّيّ لمعادلة جورج سوريل عن «العنف الثوريّ» و«القوّة الرجعيّة»، حيث الأمور «أكثر تعقيداً» لجهة المدى الإقليميّ للسياسات الطائفيّة. ذاك أنّ ««العنف» في بيروت هو الحليف غير المشروط لـ «القوّة» في دمشق، و«العنف» في دمشق وضع نفسه تحت حماية السلطة في بغداد، و«العنف» في بغداد صار تابعاً لـ«القوّة» في دمشق وتلك التي في طهران». (ص. ٦٤). وفي ١٩٨١، كان «لا يزال الشعب السوريّ يرتجف ذعراً لمجرّد سماعه كلمة «اشتراكيّة» ». (ص. ٩٣). أمّا المعارضون القوميّون واليساريّون في ١٩٨٠، والذين شاركوا مهدي عامل انخداعه، فـ «ظلّوا سجناء خطاب سياسيّ «قوميّ» و«اشتراكيّ» فاقد لأيّ قدرة على التعبئة الشعبيّة لأنّه مطابق لخطاب الدولة نفسه». (ص. ١٢٥).

٧١ المرجع نفسه، ص. ٣٨ و٤١. جدير بالذكر أنّ انقلاب ٨ آذار ١٩٦٣ نفسه لم يكن للبعث، المفكّك تنظيميّاً آنذاك، دور فيه، أمّا الدور الذي أداه الضبّاط البعثيّون، فأدوه بوصفهم أعضاءً في «اللجنة العسكريّة» (التي تزعّمها ثلاثة علويّين هم محمّد عمران وصلاح جديد وحافظ الأسد، وإسماعيليّان هما عبد الكريم الجندي وأحمد المير). في كتاب عزمي بشارة، الطائفة، الطائفيّة...، تعداد مثير لثقل الضبّاط العلويّين اللاحق في الجيش السوري. ص. ص. ٣٦٤-٣٧٠.

٧٢ انظر مثلاً: Hanna Batatu, The Old Social Classes..., p. 748

٧٣ عصام الخفاجي، جهاديّو الشيوعيّة وسلفيّوها، مجلّة «كلمن»، عدد ١٠، صيف ٢٠١٤.

٧٤ أحمد بيضون، الصراع على تاريخ...، سبق الاستشهاد، ص. ٣٤٩.

٧٥ وهذا علماً بأنّ معظم الصناعات التي نتحدّث عنها يغلب عليها الطابع الصغير: الوُرَش ووسائل الإنتاج الأوليّة، ما يبقي التداخل مفتوحاً وقويّاً مع العلاقات والروابط الأهليّة، الدينيّة والطائفيّة وسواها. أمّا القطاعات الكبرى، كقطاع النفط في العراق مثلاً، فكان لتأميمها «الوطنيّ» أن قضى على إمكانات تحويل الطاقة العمّاليّة الاقتصاديّة إلى طاقة سياسيّة، ليعيد تدويرها ضمن شبكة السيطرة الدولتيّة.

76 Roger Scruton, Fools, Frauds…, p. 31.

77 Hanna Batatu, The Old Social Classes…, p. 8.

والواقع أنّ بطاطو، الذي لم يكن بتاتاً قليل الحفول بالطبقات، ظلّ عرضة لمآخذ بعض نقّاده من الشيوعيّين العراقيّين الذين استنكروا اهتمامه بالطوائف.

٧٨ ساوى فادي بردويل في ترجمته مصطلح «الاستتباع» بينه وبين «الإخضاع» (subjugation).
انظر Fadi A. Bardawil, Revolution and Disenchantment…, p. 141

٧٩ انظر: وضّاح شرارة، حروب الاستتباع: لبنان الحرب الأهلية الدائمة، دار الطليعة، ١٩٧٩. كان معبّراً جدّاً، بين أمثلة كثيرة في بلدان المشرق، أنّ حرب الجبل في الثمانينيّات التي تأدّى عنها انتصار الدروز العسكريّ، تأدّى عنها أيضاً، بموجب الفعل ذاته، تقهقر مصالح الدروز المنتصرين وأوضاعهم الاقتصاديّة، ما دفع زعيمهم وليد جنبلاط إلى إرسال الدعوات والمناشدات كي يعود المسيحيّون المهزومون والمهجَّرون إلى الجبل.

80 Samir Khalaf, Civil and Uncivil Violence in Lebanon A History of the Internationalization of Communal Conflict, Columbia, 2002. P.P. 42-43.

٨١ موريس عايق، الحروب الأهلية العربية وما يميّزها عن حروب الآخرين، جريدة «الحياة»، ٢٢/ ٢/ ٢٠١٨.
http://ademocracynet.com/index.php?page=articles&id=9183&action=Detail

والحال أنّ العنف حين يغدو مصدر ذاته، تزداد قدرته على شرخ الطوائف نفسها، طبقيّاً و/ أو جهويّاً و/ أو لمنافسات شخصيّة، لكنْ مع التمسّك بمنطق «التمثيل» الطائفيّ والسعي إلى احتكاره. فبين ٢٠٠٣ و٢٠٠٦، ووفق بحث مفصّل لعليّ الحسينيّ، انبثق ٢٦٨ تنظيماً مسلّحاً في العراق خاضت الحرب الأهليّة التي انتهت سنة ٢٠٠٧، فيما بقي الكثير منها على قيد الحياة. ومثلما يلفتنا العدد في تدليله على التفتّت، يبقى من اللافت بالقدر نفسه المعنى الطائفيّ الذي تحمله أسماء تلك التنظيمات الشيعيّة والسنيّة: جيش المهديّ، جيش المختار، حزب الفضيلة، عصبة الهدى، جند السماء، عصائب أهل الحقّ، حركة ثأر الله، لجنة القصاص العادل، قوّات القدس، كتائب الزلزال، كتائب ثورة العشرين، حركة التوحيد والجهاد، تنظيم القاعدة، جيش محمّد، جيش أهل السنّة والجماعة، جيش الفاتحين، أنصار الشريعة، سرايا الغضب، كتائب الحقّ المبين، أنصار ابن تيميّة، جيش العزّة والكرامة، لواء الغضب الإسلاميّ، جيش عمر بن الخطّاب، إلخ. عن كنعان مكيّة، في القسوة، منشورات الجمل، بيروت – بغداد، ٢٠٢٠، ص. ٢٥٦.
وكنّا قد شهدنا شيئاً من ذلك مع الثورة السوريّة، ولا سيّما مع هزيمتها ابتداء بـ٢٠١٣.

82 Walter Z. Laqueur, Communism and Nationalism in the Middle East, Routledge & Kegan Paul, London, 1956, P. 221.

٨٣ راجع: اللجنة المركزيّة المؤقتة للحزب الشيوعيّ الأردنيّ – الكادر اللينينيّ، الوضع الراهن في الأردن والطريق الصحيح أمام الحزب الشيوعيّ الأردنيّ، تقرير الكادر اللينينيّ، كانون الأول ١٩٧٠.

84 Hanna Batatu, The Old Social Classes…, p. 650.

٨٥ انظر مقالة وائل السوّاح، حين نقلنا البندقيّة من كتف إلى أخرى، موقع «درج» ٢٤/ ١/ ٢٠٢٠

https://daraj.com/%d8%ad%d9%8a%d9%86-%d9%86%d9%82%d9%84%d9%86%d8%a7-%d8%a7%d9%84%d8%a8%d9%86%d8%af%d9%82%d9%8a%d8%a9-%d9%85%d9%86-%d9%83%d8%aa%d9%81-%d8%a5%d9%84%d9%89-%d8%a3%d8%ae%d8%b1%d9%89/

٨٦ انظر مثلاً لا حصراً، مقالة عبد المنعم علي عيسى، «تطييف وتمدين» في مواجهة «التطييف والتريف»، جريدة «الأخبار»، ٥/ ٥/ ٢٠٢٠

https://www.al-akhbar.com/Opinion/288134/%D8%AA%D8%B7%D9%8A%D9%8A%D9%81-%D9%88%D8%AA%D9%85%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D9%81%D9%8A-%D9%85%D9%88%D8%A7%D8%AC%D9%87%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B7%D9%8A%D9%8A%D9%81-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%AA%D8%B1%D9%8A%D9%8A%D9%81

وفي مقالة أخرى يستنتج الكاتب نفسه أنّ الانشقاقات التي عرفها الحزب الشيوعيّ السوريّ تعود «إلى أنّ القادمين من خلفيّات مذهبيّة معيّنة، أو بيئات اجتماعيّة مختلفة، أو حتّى قوميّة أو دينيّة، كانت لهم حمولاتهم الخاصّة التي جاؤوا بها إلى حزبهم. الأمر الذي استدعى في العديد من المحطّات افتراقهم وتمايزهم تبعاً لتلك الحمولات، التي غالباً ما كانت تظهر في معيار المحطّات كانشقاقات تعبّر عن تلك الخلفيّات أكثر من كونها تعبّر عن افتراقات أيديولوجيّة». عبد المنعم علي عيسى، الحزب الشيوعيّ السوريّ: بيت بمنازل عدّة، جريدة «الأخبار»، ٢٩/ ١٢/ ٢٠٢٠.

https://www.al-akhbar.com/Opinion/298275/%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%B2%D8%A8-%D8%A7%D9%84%D8%B4%D9%8A%D9%88%D8%B9%D9%8A-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A-%D8%A8%D9%8A%D8%AA-%D8%A8%D9%85%D9%86%D8%A7%D8%B2%D9%84-%D8%B9%D8%AF%D8%A9

٨٧ عصام الخفاجي، جهاديّو الشيوعيّة وسلفيّوها...، سبق الاستشهاد.

٨٨ اغتاله في ١٩١٠ ابراهيم الورداني الذي تحوّل إلى بطل شعبيّ، والذريعة أنّ غالي وافق في ١٨٩٩ على اتّفاقيّة الحكم الثنائيّ الإنكليزيّ – المصريّ للسودان.

89 Marius Deeb, Party Politics in Egypt: The Wafd and its Rivals 1919-1932, Ithaca Press, 1979. P.181-2.

٩٠ انظر المساهمات التي ضمّها كتاب: Nelly van Doorn–Harder (ed.), Copts in context: Negotiating Identity, Tradition, and Modernity, South Carolina, 2017.

٩١ كان للتوتّر المصريّ – القبطيّ أسباب فرعيّة أخرى، منها أنّ التركيز على التصنيع الثقيل أفضى إلى إهمال الصعيد أو مصر العليا، ما تأدّت عنه هجرة قبطيّة كثيفة إلى ضواحي القاهرة ومزاولة مهن كجمع القمامة، سُمّي مزاولوها «الزبّالين»، ممّا تنظر إليه القيم السائدة بدونيّة. كذلك تأثّرت بعض أوساطهم بإعدام الشيوعيّ الدكتور فايق فريد في ١٩٥٩، وهو كان من أعيانهم المحبوبين.

92 Sebastian Elsässer, «The Copts in the January Revolution of 2011», in:

Nelly van Doorn–Harder (ed.), Copts in context…, P. 21.

٩٣ راجع Joseph Mayton, Copts' Uphill Battle, Carnegie Middle East Center, 1/3/2012

https//carnegieendowment.org/sada/47345

٩٤ يرى البعض أنّ عدم تكفير الأزهر لـ«داعش» مردّه رفض مبدأ التكفير نفسه. على أيّ حال ففي أواخر ٢٠٢٠ «حرّم» الأزهر الانتساب إلى الإخوان المسلمين.

https://aawsat.com/home/article/2694631/%D9%84%D9%84%D9%85%D8%B1%D8%A9-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D9%88%D9%84%D9%89-%D8%A7%D9%84%D8%A3%D8%B2%D9%87%D8%B1-%D9%8A%D9%81%D8%AA%D9%8A--%D8%A8%D9%80%C2%AB%D8%AA%D8%AD%D8%B1%D9%8A%D9%85%C2%BB-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D9%86%D8%B6%D9%85%D8%A7%D9%85-%D9%84%D9%80%C2%AB%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%AE%D9-%88%D8%A7%D9%86%C2%BB

٩٥ انظر: محمّد عبودي ومارسيل نظمي، المهن المحرّمة على الأقباط، موقع «البوّابة»، ٢٥/ ٤/ ٢٠١٦.

https://www.albawabhnews.com/1900820

٩٦ في حالة بلد كرومانيا مثلاً أدت شبكة سكك الحديد في القرن التاسع عشر دوراً أساسيّاً في خلق الأمّة والطبقة العاملة الرومانيّتين، ومن ثمّ في تنامي الحجم الذي اكتسبه الحزب الشيوعيّ الرومانيّ.

إغلاق الدائرة

كانت الثورات العربيّة، ابتداءً بأواخر ٢٠١٠، انتفاضاً على عالم من المفاهيم والممارسات ساد مع نهاية الحرب العالميّة الثانية، وكانت قوى المجمّع الراديكاليّ صانعه الأبرز. ومن بين أوّل ما انتفضت عليه الثورات مفهوم الثورة السائد نفسه. فقد توقّف أدام روبرتس عند مصطلح «الربيع العربيّ» ملاحظاً التشبّه بـ «ربيع براغ» في ١٩٦٨، ومذكّراً بـ«ربيع دمشق» في ٢٠٠٠-٢٠٠١، فضلًا عن استحضاره تعبير «ربيع الشعوب» عام ١٨٤٨ حين اختبر أكثر من عشر دول أوروبيّة الثورات، وجرى في سنة أو اثنتين إخماد معظمها بوسائل لا تختلف كلّيّاً عمّا شهده العالم العربيّ منذ ٢٠١٠ - ٢٠١١[١]. وبدوره رأى حازم قنديل وآخرون أنّ الثورة المصريّة وجدت في ثورات أوروبا ١٩٨٩ مصدر استلهامها[٢].

هكذا لم تكن أيّ من ثورات المنطقة التي روّجت تعبير «ثورة»، أي الجزائريّة والفلسطينيّة والإيرانيّة خصوصاً، مصدر استلهام لـ«الربيع العربيّ»، كما لم تكن الثورات الفرنسيّة والروسيّة والصينيّة. أمّا الانقلابات الناصريّة والبعثيّة التي سمّت نفسها ثورات، فكان واضحاً أنّ «الربيع العربيّ» استهدف الأنظمة التي انبثقت منها.

ثورتان في الثورة

لقد نزلت الجماهير فعلاً، وبكثافة إلى الساحات، لكنّ حركتها جافت أهمّ المعاني التي انطوى عليها أغلب الثورات القديمة[٣]. فلم يظهر تنظيم حديديّ و/ أو زعامة كاريزميّة، وإيديولوجيا حاكمة لا تلبث أن تتحوّل، بعد الانتصار، إلى إيديولوجيا رسميّة وحيدة طاردة لسواها. والحال أنّ المشكلة مع «الربيع العربيّ» كانت على العكس تماماً، إذ اختفى التنظيم والبُنى القياديّة إلى حدّ بعيد، فيما تبدّى أنّ التعويل على وسائل التواصل الاجتماعيّ و«الإعلام الجديد» لا يكفي لإحداث التغيير[٤]. ثمّ إنّ قادة الثورات القديمة كانوا كلّهم زعماءَ فائضي الكاريزميّة، أو هكذا رُسموا وصُنّعوا، بما يضمن معصوميّتهم ويبرّرها، وهو ما لا نجد مقابلاً له في الثورات العربيّة، كما لا نجد معادلاً لاستسهال ربط التغيير بالعنف، ورفع العنف إلى سويّة الغرض النبيل. وبدل هجاء المؤسّسات السياسيّة والدستوريّة القائمة والتشهير بـ«الديمقراطيّة البورجوازيّة»، والتبشير ببدائلها كـ«ديكتاتوريّة البروليتاريا» أو «ولاية الفقيه»، طغت على الثورات العربيّة سلميّة ومدنيّة تطالبان بمؤسّسات جمهوريّة ودستوريّة ولا تطمحان إلّا إلى إقامة نظام ديمقراطيّ. كذلك لم تعد الثورة حدثاً ملحميّاً جللاً يُكلّل بالدم، ولم تُعرف فيها ظاهرات المناضلين والمجاهدين، وهو ما لم يتغيّر إلّا لاحقاً مع صعود الإسلاميّين وتوسّع أدوارهم.

وبدل انتفاخ الدولة واحتكارها الاقتصاد والفضاء العامّ والإبداع الثقافيّ، ساد مع الثورات العربيّة توكيد على «تغوّل الدولة» ومناهضة «الدولة العميقة» والسعي إلى تحرير الفضاء العامّ، والثقافيّ منه خصوصاً، فضلاً عن الانفتاح على العالم وتأثيراته «الضارّة» ممّا تمنعه الدول الطغيانيّة. ثمّ إنّ «العدوّ»، لدى الثورات العربيّة، كان الاستبداد و/ أو الفساد والتوريث وسوء استخدام السلطة، وليس طبقة أو جماعة بأكملها. فمنذ ثورات أوروبا الوسطى والشرقيّة في ١٩٨٩ لم تعد الثورة تعني قلب طبقة لطبقة. وبرغم المشاركة الجزئيّة للطبقة العاملة، فقد نهضت الثورات «الملوّنة» أساساً على الطبقات الوسطى وشبيبتها، وشمل برنامجها الضمنيّ وقليل الصياغة مطالب المساواة الجنسيّة والحرّيّات الجندريّة واستعادة الفضاء المدينيّ وتشكيله **ممّا يفيض عن تطلّب طبقيّ واحد ومُلزم. أمّا العداوة في الثورات القديمة، فتتبدّى معطى جوهريّاً وأصليّاً لا مكان معه للانحراف الإنسانيّ أو للهفوة أو للصدفة أو للخطأ، إذ «العدوّ»،**

الطبقيّ أو العِرقيّ أو الدينيّ، خاطئ مسبقاً وجوهريّاً، وهو ببساطة وبالتعريف لا يستطيع إلّا أن يكون خاطئاً. وأمّا خطأه، بل خطيئته الأصليّة، فلا تُعالج بإزاحته عن السلطة، بل بإزالته وتصفيته الجسديّة وتطهير المجتمع منه كجماعة أو طبقة، وليس بوصفه أفراداً معيّنين. وضدّاً على «العداوة» وفق السرديّة القوميّة، بات «العدوّ»، في عرف الثورات العربيّة، هو ابن البلد، لا الغريب، وهو ما واكب حساسيّة غير معهودة بتلك الحدّة.

وكان هبوب الثورات العربيّة في وقت واحد شبيهاً بما عرفته أوروبا الوسطى والشرقيّة حين ثارت بلدانها جميعاً على الإمبراطوريّة السوفياتيّة ونظامها وكتلتها كي تتفرّق وتنصرف لبناء نفسها كدول أمم ديمقراطيّة. كذلك جاء «الربيع» انتفاضاً على تراكيب سلطويّة وفكريّة جامعة ومشتركة، وإن لم تتجسّد في إطار سياسيّ واحد. فلم يكن بلا دلالة أنّ الكثير من الأعمال النقديّة التي طاولت الثورات الجديدة بنى نقده على معايير ما قبل ثورات أوروبا الوسطى، إن لم يكن على النوستالجيا إلى ذاك «الما قبل». وفي هذا الإطار ظهر مَن يأخذ على الثورات ضعف راديكاليّتها الناتج من شيوع المناخ الفكريّ النيوليبراليّ عالميّاً، دون الالتفات إلى تراكيب المجتمعات المعنيّة نفسها وإلى الطبيعة العميقة لأنظمتها، والتواريخ المحلّيّة على عمومها[٥]. وتولّى الباحث اللبنانيّ جيلبير أشقر تقديم السرديّة الاقتصادويّة الأكمل للثورات العربيّة، علماً بضعف جدوى النقاش حول أيّهما له الدور الفاعل في تلك الثورات: الحرّيّة أم الخبز، أو النقاش الموازي بين أولويّة امتلاك الفضاء العامّ والموقف، سلباً أو إيجاباً، من الملكيّة الفرديّة[٦]. ذاك أنّ الثورات طرحت مطلب الحرّيّة متدامجاً مع حسّ بالعدالة، وذلك بالضبط لأنّها لم تكن ثورات ضدّ البورجوازيّة، بل ضدّ بورجوازيّين رثّين يشكّلون أذيالاً لسلطة الاستبداد الأمنيّ، ويبغون النهب، بعيداً من حركة السوق والتقيّد بالقوانين، بالسيطرة على كلّ ما تمكن حيازته ونهبه. وهذا التدامج هو بالضبط ما جعل البعد الأخلاقيّ الذي انطوت عليه الثورات حادّاً ومعادلاً لشمولها الراديكاليّ[٧].

كذلك ظهرت، مع اندلاع الثورات، مواقف تؤيّدها، إلّا أنّها، وبما يشبه الاشتراط، حمّلتها أهدافاً غير الأهداف التي أعلنتها هي نفسها، وكانت أهدافاً مستمدَّةً من التجارب القوميّة القديمة، أو ظهّرت بعض العناوين التي لم تكن بتاتاً من عناوين الثورات، كالعداء للسياسات الأميركيّة والغربيّة[٨]. وفي سورية، عبّرت «هيئة التنسيق» القوميّة – اليساريّة عن هذا الميل،

هي المتفرّعة عن أصول شيوعيّة وبعثيّة وناصريّة، فكانت بهذا تؤكّد محدوديّة معارضتها للنظام، ومحدوديّة قدرتها على إحداث التغيير الراديكاليّ. ذاك أنّ التحوّل الذي ضرب الحياة الثقافيّة السوريّة مع الثورة وجّه طعنات كثيرة إلى تلك السرديّات والمعايير. فقد طغى مثلاً في قاموس الثوّار توصيف نظام الأسد بنظام «الأبد» و«الإبادة» و«الجملكيّة» (الجمهوريّة – الملكيّة) و«الاستبداد» طغياناً مبرماً على تعريفه الاقتصاديّ وتوجّهاته النيوليبراليّة منذ مطالع القرن الحادي والعشرين، فيما انضوى هذا التعريف الاقتصاديّ بوصفه نهباً للمجتمع، ضمن تعريفه السياسيّ الأعرض. وهذا لم يُلغ استمرار اليساريّين والقوميّين المؤيّدين للأسد، وهم بالطبع أكثريّتهم، في استخلاص ملاحظاتهم النقديّة الخجولة على نظامه من طبيعته الاقتصاديّة ونيوليبراليّته[٩]. في المقابل، هجر المثقّفون النقديّون السوريّون، بمن فيهم بعض ذوي المنشأ اليساري، المفهوم اللينينيّ – الهلفردينغي للإمبرياليّة، كمفهوم اقتصاديّ أصلاً (اندماج رأس المالين المصرفيّ والصناعيّ ونشأة الكارتلات، إلخ)، مُركّزين على معاني القوّة والتوسّعيّة والعدوان التي تطاول دولاً لا تنطبق عليها المواصفات اللينينيّة كإيران وروسيّا، أو أطرافاً إسلاميّة راديكاليّة وتوسّعيّة كـ«داعش» و«جبهة النصرة» وسواهما[١٠].

سورية: السؤال الأكثر جذريّة

لقد طرح ثوّار سورية الشبّان مع اندلاع ثورتهم، في آذار ٢٠١١، وعلى مدى عام ونيّف، كلّ تاريخ الدولة والاجتماع السوريّين على المساءلة، وبهذا بدأوا يشقّون طريق الاستحواذ على وطنهم فيما كانوا يعاودون اختراعه. فالثورة، بالمعنى هذا، لم تكن تستعيد الوطنيّة، واقعاً ومفهوماً، من الحكّام فحسب، بل كانت تعطيها معنىً إيجابيّاً بعد عقود طغى فيها معنى سلبيّ يساويها بـ«العداء للإمبرياليّة»، دون التوقّف عند تصوّر محدّد لوطن محدّد. وكانت الثورات العربيّة، ومنها السوريّة، قد حصلت في ظرف تاريخيّ سجّل انهيار الأحلام المتضخّمة والأوهام الرومنطيقيّة القوميّة جميعاً، وانقشع فيه كيف أنّ الأنظمة الجمهوريّة التي باتت وراثيّة وشبه وراثيّة تستخدم ما بقي من تلك الأحلام على نحو وظيفيّ محض، إنّما متراجع القدرة على الإقناع. ولئن باتت صورة الواقع أشدّ انقشاعاً، فللمرّة الأولى منذ عقود طرحت الثورة أفكاراً تتعامل مع الواقع كما هو.

فإلى أولويّة الاستبداد، وكانت حصّة سورية منه أكبر من مثيلاتها في سائر بلدان «الربيع»، ساد التركيز على الحرّيّة والكرامة الإنسانيّة والخبز[١١]، وسُمّيت تظاهرات الجُمَع بأسماء سياسيّين سوريّين من سائر الطوائف والمناطق، ممّن حجبتهم عمليّات إعادة كتابة التاريخ البعثيّة. كذلك أعيد النظر باسم البلد، حيث كانت صفة «العربيّة» تُثقل على الصفة السوريّة وعلى أقلّيّة سوريّة كرديّة معتبرة حُرم الكثيرون منها حقّ الجنسيّة. وفي المقابل، جاءت الثورة المدنيّة تتجاوز معارضات مسلّحة موضعيّة، وذات ألوان أهليّة حادّة، كما في حماة ١٩٨٢ أو القامشلي ٢٠٠٤. وأيضاً أعيد النظر بعلَم البلد الذي يعود إلى الوحدة المصريّة – السوريّة التي تمجّدها السرديّات القوميّة، والتي انهارت قبل نصف قرن على الثورة. وهي إعادة نظر سبق أن حصل مثلها في العراق بعد سقوط صدّام حسين الذي بالغ في التلاعب بالعَلَم وبتوظيفه الإسلاميّ بما يخدم حروبه. ووضعت الثورة إعادة صياغة العلاقة العربيّة – الكرديّة داخل سورية على الطاولة، وطُمئن لبنان إلى احترام كيانه المستقلّ في بيان لمثقّفين سوريّين ولبنانيّين صدر في أيلول ٢٠١١، حيث إنّ «سورية المستقبل لا ترى لبنان بوصفه جزءاً مسلوخاً ولا ورقة تُستخدم في الصراعات الإقليميّة والدوليّة ولا موضع وصاية أو استتباع»[١٢]. وكانت بدايات هذا التوجّه قد ظهرت منذ ٢٠٠٦ حين صدر «إعلان بيروت دمشق» الذي طالب الحكومة السوريّة بتصحيح علاقتها مع لبنان واحترام استقلاله وسيادته وترسيم الحدود المشتركة وإقامة العلاقات الدبلوماسية، فضلاً عن وقف الاغتيالات السياسيّة التي اتُّهمت بها الحكومة السوريّة. وكان لهذا الإعلان أن كلّف بعض مُوقّعيه السوريّين مزيداً من الاضطهاد والسجن والطرد من الوظائف الرسميّة[١٣].

وكمثل باقي الثورات، تراجع الاهتمام بالصراع العربيّ – الإسرائيليّ، دون أيّ تخلٍّ عن التأييد المبدئيّ للحقّ الفلسطينيّ. وإذ ظهرت أصوات غير معهودة في الثقافة السياسيّة السوريّة لا تتحفّظ على التدخّل الدوليّ في سورية، بما يزيح كابوس القتل عن كاهل السوريّين[١٤]، فقد تشجّع ثوّار سورية، بعد إنشاء منطقة حظر الطيران في ليبيا تطبيقاً لمبدأ «المسؤوليّة في الحماية»، بينما كان العنف الرسميّ يسارع في الصعود إلى أطوار أعلى فأعلى. هكذا ولأوّل مرّة أطلق على إحدى الجُمع (٩ أيلول ٢٠١١) اسم «جمعة الحماية الدوليّة». وتقلّص الحرج بالرموز السياسيّين «الإقطاعيّين» و«البورجوازيّين» لحقبات ما قبل البعث، لتظهر بدايات احتفال متفاوت بالأدوار البرلمانيّة والدستوريّة لهؤلاء، بمن فيهم رجالات «العهد الانفصاليّ» (١٩٦١-٣)

الذي تلعنه وتخوّنه السرديّات القوميّة بقدر إجلالها دولة الوحدة التي رفضت الثورةُ علَمها.

في ذلك كلّه كان الموقف النَقْضِيّ بالغ الجذريّة حيال إيديولوجيّات وممارسات سادت لعشرات السنوات، وساد معها تأويل مُجمَع عليه تقليديّاً بين السلطة ومعارضاتها، وبين القوميّين واليساريّين وبعض الليبراليّين والإسلاميّين. وهاتان الكثافة والسعة في النقض لم تأتيا فحسب من حقيقة أنّ النظام الأمنيّ، القائم منذ ١٩٦٣ والمتصاعد في ١٩٦٦ ثمّ في ١٩٧٠، وصولاً إلى التوريث في ٢٠٠٠، يحتلّ في مراتب الشراسة والانتهاك العربيّة موقعاً بالغ التقدّم، بل هما نجمتا أيضاً عن التاريخ الحديث لسورية الذي كان نظام الأسد، في وقت واحد، تكريساً لبعض عناصره (الانقلاب العسكريّ والحكم بأجهزة الأمن...) وقطعاً مع عناصر أخرى فيه (البرلمانات والحرّيّات المتقطّعة).

فسورية المستقلّة كانت البلد – العقدة لمعظم الأفكار والممارسات الرومنطيقيّة في المشرق العربيّ، ابتداءً بحسم التضارب السياسيّ والاجتماعيّ عبر الانقلاب، وصولاً إلى خجل بالوطنيّة الممكنة التي ذوّبت نفسها طوعاً بوحدتها مع مصر عام ١٩٥٨ لمصلحة عروبيّة مستحيلة. لكنّ رفض واقع الدولة في سورية، في ظلّ «الاعتراف» الفعليّ بها (عبر دفع الضرائب وإرسال الأبناء للدراسة وفق برامج مدارسها والتقاضي في محاكمها والتقيّد بنظام مواصلاتها وغير ذلك من وظائف)، نمّى فصاماً جعله مدى تغوّل الدولة السوريّة مستحكماً وشالاً. وزاد في مفارقة الجمع بين الإنكار والتغوّل انهجاس تلك الدولة المتطاولة بدور إمبراطوريّ دلّ عليه مدى الارتباط بقضيّة فلسطين، ومدى التدخّل في لبنان، والتجرّؤ المتواصل على تمثيل الشعبين اللبنانيّ والفلسطينيّ ومصادرتهما.

والحال أنّ رفض الدول الصغيرة، «التافهة» و«المصطنعة»، لمصلحة مشروعات دول كبرى ذات طموح إمبراطوريّ، يستجيب نازعَ «العملقة» في الرومنطيقيّة، أي تجاوز الحجم الواقعيّ باتّجاه حجم مضخّم أسطوريّاً. وهو ما تصحبه بالضرورة مبالغة في التعويل على الأدوار و«القضايا»، ممّا ترسّخه الأنظمة العسكريّة العقائديّة، مستفيدةً من ضعف التقليد الإنسانويّ، الذي يضع الإنسان نفسه في بؤرة الاهتمام. وقد رافق هذا الميلَ التبنّي الرسميّ السوريّ المبكر، الذي يعود إلى أواسط الخمسينيّات، لشكل أو آخر من الاندراج في معارك الأحلاف الدوليّة والإقليميّة

وافتتاح الانحياز العربيّ والشرق أوسطيّ إلى المعسكر السوفياتيّ. وكانت التتمّة المنطقيّة لهذا الانحياز استدخال المناهج والأشكال الأكثر سلطويّة وأمنيّة واحتقاراً للديمقراطيّة في سوس المجتمع. فإذا أضفنا التفتّت الداخليّ العميق الذي فاقم الحاجة إلى التصعيد الرومنطيقيّ، العروبيّ والنضاليّ[١٥]، والموقع الجغرافيّ والجيوبوليتيكيّ ذا التأثير الفائق، باتت مفهومةً ضخامة العبء الذي كان على الشعب السوريّ أن يحمله ويتحمّله. ذاك أنّ هذا الإثقال الإيديولوجيّ وما يوازيه من أنظمة أمنيّة كابتة جعلا الحرّيّة تبدو مجرّد إضافة كماليّة.

بهذه المعاني جميعاً، بدا التغيير في سورية أقرب أعمال التغيير لأن يكون تغييراً للمنطقة يُخرجها من أولويّة القضايا الرومنطيقيّة إلى أولويّة الواقع الوطنيّ المَعيش، وتغييراً لمنظومة أفكار حكمت الوعي المشرقيّ منذ الحرب العالميّة الثانية. وليس بلا دلالة أنّ القوى الإيديولوجيّة، المنشدّة إلى السرديّات القديمة لتلك المنظومة، اصطفّت جميعاً ضدّ الثورة السوريّة[١٦]، بما في ذلك كتّاب وأكاديميّون[١٧].

عفلق والأرسوزي

يجد هذا الارتباط الوثيق بين الانفصال الرومنطيقيّ عن الواقع، ونمط الأفكار التي سادت، ونوع الأنظمة التي نشأت، تمثيله الأدقّ في أنّ الاثنين اللذين يُعدّان من أكثر المثقّفين العرب رومنطيقيّة في القرن العشرين، أي ميشيل عفلق وزكي الأرسوزي، هما مؤسّسا الحزب الذي حكم سورية والعراق لعشرات السنين، ولو وفق روايتين متناقضتين قدّمهما المذكوران عن ظروف التأسيس[١٨]. فهما صوت للعاطفة الجريح، ولتمثيل الطبيعة وتكرارها، فيما يبلغ الشعر ذروته مع الأوّل، والفيلولوجيا مع الثاني. فقد طالب عفلق بالكراهيّة وباجتثاث كلّ من تقف أفكاره في وجه تحويل العرب وبعثهم، بينما لا تعدو هذه الكراهيّة، في نظره، أن تكون حبّاً للعرب. وكما عند الإسلاميّين، كانت «الفطرة» ركناً راسخاً في نصوصه، وكانت هجرة العالم والواقع من بواكير أفكاره وإن لم تعش طويلاً، فانكفأت لمصلحة «الانقلاب» في الحياة العربيّة.

وأقام الأرسوزي علاقة من التساوي بين الأسرة والأمّة، بسبب المصدر الاشتقاقيّ المشترك بين «الأمّ» و«الأمّة»، وكون الرابطة القوميّة «رابطة أخوّة». ومن تعريفاته لـ «الأمة» أنها «شجرة سحريّة جذورها في الطبيعة وتجلّياتها نحو الملأ الأعلى»، و«أبناء هذه الأمّة قد تفرّدوا

في العالم باستكمال شروط البطولة والشعر معاً». وفي مقال كتبه عام ١٩٦٥، رفض الأرسوزي «تحضير البدو»، لأنّ «البدويّ حارس العروبة». أمّا «نبيّ الأمّة في العصر الحديث» فهو، عنده، «الزعيم». وهناك بالطبع فكرة «البعث» التي تشارك فيها مع عفلق، وإن افترق الاثنان في تحديد العصر الذهبيّ الذي يراد بعثه. فالأرسوزي قصرَه على «الجاهليّة» بوصفها «العهد الذي تحقّقت فيه أمنية الفنّانين، أمثال نيتشه وبايرون». أمّا الإسلام، وإن كان قد «أذكى الشوق إلى المثل الأعلى»، إلّا أنّه أبعد العرب عن الطبيعة، و«لمّا انفصلت الميول الطبيعيّة عن الصبوة إلى المثل الأعلى، تردّى الناس إلى النفاق»[19]. ويتساوى، عند الأرسوزي، النضج والشيخوخة بحيث يغدو نموّ الابن إلى أبٍ انحطاطاً، وتغدو لغتنا «عبقريّة» لأنّها لا تتغيّر مع الزمن، بينما الحقيقة «لا تُدرك من الخارج إدراكاً... بل تتجلّى في النفس تجلّياً». وفي قراءته التاريخ الإسلاميّ يتبدّى له أنّه «ما أن نفد الدم العربيّ في الفتوحات وفي الاختلاف على مشروعيّة الحكم، حتى تجرّأ هجين، وهو المأمون، على انتهاك حرمة بلاد العرب (...) وما أن طغى الأغيار على البلاد العربيّة حتّى زاغت قيم الحياة الأصليّة عن محورها». ومثله مثل عفلق، ندّد الأرسوزي بالخطر «الشعوبيّ» على العروبة والإسلام، فضلاً عن تنديده بـ«شطط العقل» و«خطل العقل».

وهذه الرومنطيقيّة القصوى في لا عقلانيّتها لم تكن مقطوعة عن أصول أوروبيّة أشار إليها مراراً بعض دارسي البعث ومؤرّخيه. فحين ترجم البعثيّ المبكر سامي الجندي «خطابات فيخته إلى الأمّة الألمانيّة»، كتب في تقديمه للترجمة أنّ فيخته «كان رفيقنا في بدايات البعث، يحضر مناقشاتنا ويشارك فيها، ونتحرّاه أفكاراً وسلوكاً»[20]. وفي كتابه الذي بات كلاسيكيّاً لدراسة البعث، خصوصاً بداياته، لاحظ الكاتب نفسه أنّ البعثيّين كانوا «عِرقيّين معجبين بالنازيّة نقرأ كتبها ومنابع فكرها (...) وكنّا أوّل من فكّر بترجمة «كفاحي»»، ليضيف في هامشه: «من غرائب الصدف أنّي كنت أبحث عن «أسطورة القرن العشرين» لروزنبرغ فلم أجد في دمشق إلّا نسخة بالفرنسيّة لموجز عنه عند الأستاذ ميشيل عفلق...»[21].

ما كانت هذه الرومنطيقيّة مقطوعة عنه تماماً هو السياسة والفكر السياسيّ، الأمر الذي وضع البعثيّين، لدى استيلائهم على السلطتين في العراق وسورية، أمام جهل وعجز مطبقين. وبين روايات ومذكّرات كثيرة مشابهة، يصف بعثيّ عراقيّ أحوال حزبه بعد انقلابه في ١٩٦٣ على

النحو الآتي: «رحنا (...) نبحث عن نظريّة لحزبنا، ونعمل على تخليص أفكاره من العموميّة والمثاليّة، الشيء الذي كان عفلق يكره الحديث عنه»[٢٢].

بالطبع، لم تكن أفكار عفلق أو الأرسوزي سوى ذريعة للفئات الاجتماعيّة التي تحكّمت بالبلدين، سورية والعراق، ووطّدت فيهما نظامين أمنيّين من طراز رفيع. وعلى مدى السنوات ظلّ ما يغذّي ويضخّم التعويل على الخطابيّة الرومنطيقيّة المستقاة من عفلق والأرسوزي، لدى الحكّام الأمنيّين، إخفاق أنظمتهم في إنجاز مكاسب تنتمي إلى القيم الكمّيّة الملموسة والقابلة للحساب (الدخل، التعليم، الصحّة، وكذلك الدفاع عن حدود الوطن وترابه). هكذا كان يحصل نوع من الإسقاط يقود تلك الأنظمة إلى المبالغة في الغَرف من مخزونها القوميّ العقائديّ، وصولاً إلى تكريس القيم النوعيّة التي لا تقبل القياس (المجد، الكرامة، الرجولة، إلخ)، وتعميمها. لكنّ ما يحصل في هذه البيئة، حيث يكاد ينعدم التقليد الرومنطيقيّ بأفكاره كما بإبداعه الأدبيّ والفنّيّ، وحيث لا توجد بالتالي أيّة مقدّمات كالتي عرفتها أوروبا احتجاجاً على التنوير والرأسماليّة، أو حضّاً مبدعاً على العودة إلى الطبيعة، هو أنّ الجيوش والأجهزة ووسائطها الإيديولوجيّة تحتكر التعبير عن الرومنطيقيّة على نحو بالغ الابتذال والرثاثة، وعلى هيئة احتفال رخيص ومتكرّر بالذات. وبطبيعة الحال، تنطوي هذه العمليّة على بضع ديناميّات فقيرة لا تصمد أمام أيّ تفحّص جدّيّ، كربط الحكّام والقادة المعاصرين بقادة في التاريخ الإسلاميّ، خصوصاً منهم صلاح الدين الأيّوبيّ، أو كاعتماد لغة بدائيّة عن قتال العدوّ «بالأنياب والأظافر»، كما كان يتردّد بكثرة في خطب صدّام حسين، فضلاً عن وفرة التعابير المستقاة من القاموس الأخلاقيّ، الذكوريّ والبدويّ، كالعار والعهر مقابل الشرف والكرامة والبطولة.

لكنّ تهافت تلك الأفكار واستخدامها الذرائعيّ مطيّةً لبلوغ السلطة، وجزئيّاً لتصليبها، لا يلغيان السؤال عن اختيار تلك الأفكار تحديداً قاطرةً أفعل إلى نظام جديد يقطع الطريق على ما كان قائماً قبل الانقلابات العسكريّة. فإذا كانت الرومنطيقيّة، كقطيعة مع الواقع، تعبيراً عن موقف ذهنيّ أو إبداعيّ، أو عن براءة ونقص تجربة، عند كتّاب ومثقّفين، فإنّها ليست كذلك عند أنظمة وجدت في القطيعة سبباً لقوّتها ودوامها، أي للانخراط العميق في الواقع، إنّما من بوّابة قسره وتعطيل سيولته.

المواطن المفصوم

ولإدراك أهميّة الأفكار (والصور)، وأهميّة توظيف الأنظمة الأمنيّة لأفكار بعينها[٢٣]، لن يكون مجرّدَ عمل تخيّليّ أن نتخيّل مواطناً من المشرق، صنعه متوسّط الأفكار التي عمّمها المجمّع الراديكاليّ في النصف الثاني من القرن العشرين، فانتهى به الأمر إلى جملة من القناعات أهمّها الآتي:

- إنّ الدول القائمة مفتعلة ونتاج تجزئة استعماريّة،
- إنّ الطائفية غير موجودة أو ضعيفة التأثير، أو صناعة خارجيّة أو «تمظهر» لصراع طبقات،
- إنّ الديمقراطيّة الغربيّة ليست ديمقراطيّة حقيقيّة فيما الديمقراطيّة الحقيقيّة شيء يراوح بين «الديمقراطيّات الشعبيّة» والصيغ المحلّيّة عنها[٢٤]،
- إنّ العرب لم يُهزموا في أيّ من الحروب التي خاضوها في القرن العشرين (١٩٥٦، ١٩٦٧، ١٩٧٣ ...) التي كانت، في حقيقتها العميقة، انتصارات[٢٥]،
- إنّ تحرير فلسطين وإزالة إسرائيل قادمان، إمّا عبر عمل عسكريّ أو عبر عمل شعبيّ وجماهيريّ،
- إنّ جوانب القصور في حياتنا صنعها المستشرقون الذين تضامنت جهودهم مع جهود الجيوش والمستوطنين والجواسيس[٢٦]،
- إنّ التحدّيات التي يواجهها العرب اليوم ما هي إلّا تكرار لحروب الصليبيّين وسواها ممّا شاهده التاريخ.

واقع الحال، أنّ هذا المواطن المفصوم الذي يحمل تلك القناعات موضوعٌ أمثل لنظام يستمدّ الكثير من قوّته من حقيقة أنّه صنع ذاك الكائن المتلقّي. وكانت هنه أرنت قد نبّهتنا في «أصول التوتاليتاريّة» إلى أنّ «الرعيّة [التابع] الأمثل للدولة التوتاليتاريّة ليس النازيّ أو الشيوعيّ المقتنِعين، بل أولئك الذين لم يعودوا يملكون التمييز بين الحقيقة والخيال (أي واقع التجربة)

ولا التمييز بين الحقيقيّ والزائف»، لتضيف أنّ ما جعل الناس قابلين للتأثّر بالأخبار الزائفة في ألمانيا الثلاثينيّات هو الوحدة والعزلة، أو «تجربة عدم الانتساب إلى العالم كلّيّاً، الذي هو إحدى التجارب الأكثر جذريّة ويأساً لدى البشر»[٢٧]. وبدوره علّمنا جورج أورويل، في روايته الشهيرة «١٩٨٤»، أيَّ دور يؤديه في نشأة التوتاليتاريّة، إلى جانب كبت الرغبة الجنسيّة، قمعُ المعرفة بالماضي وتحويل اللغة إلى هذر سياسيّ يقطع الطريق على بلورة أفكار التمرّد والتغيير الفعليّين. فإذا أضيف تقديس الحمولة التي تنطوي عليها تلك الأفكار والتصوّرات المبثوثة على نطاق واسع عبر أجهزة الدولة الإيديولوجيّة، بما فيها المادّة الدينيّة المسيطَر عليها حكوميّاً، وبالتالي تخوين و/ أو تكفير المشكّكين بحمولتها، وتالياً منع الحوار والتفاعل مع كلّ تفكير معاكس، انتهى بنا الحال إلى فكر يجمع بين التخشّب والامتثال الوظيفيّ والاستعداد لتوليد الشرّ القاتل ولنقله وتعميمه.

واستنتاجٌ كهذا إنّما يفسّر أيضاً أنّنا لم نعرف الثورات الشعبيّة حتّى وقت متأخّر جدّاً، إذ، فضلاً عن القمع واستيلاء الأنظمة على المجتمعات، شكّلت تلك القناعات قاسماً مشتركاً عريضاً جدّاً بين الجماهير والنُّخب، فيما الظاهرات السياسيّة التي حظيت بالتهليل واكتسبت قدراً معتبراً من الشعبيّة (الناصريّة، فكرة الوحدة، الكفاح الفلسطينيّ المسلّح، الخمينيّة...) إنّما نهضت، ولو بتفاوت، على مصادرة المتوافر من حرّيّات المهلّلين لها. فليس بلا دلالة أنّ كلّ ذروة كانت تبلغها الدعوة القوميّة و/ أو الإسلاميّة أو «إنجازات» ما سُمّي بالاشتراكيّة كانت هي نفسها ذروة يبلغها القمع المصحوب بتعطيل الوعي وتشويهه وإعادة كتابة التاريخ[٢٨]، وهو ما يترافق أيضاً مع دفع العلاقات الأهليّة إلى سويّات أشدّ اختلالاً ممّا ساد قبلاً[٢٩]. يصحّ هذا عموماً في الموقع الذي احتلّته الناصريّة في التاريخ المصريّ الحديث، وفي أنّ تأسيس الاعتقال والتعذيب كنهج في سورية حصل إبّان الوحدة المصريّة – السوريّة، وهي ذروة انتصارات حركة القوميّة العربيّة، خلال تولّي الوحدويّ الشهير عبد الحميد السرّاج وزارة الداخليّة، وهذا قبل استيلاء البعث على سورية والعراق. فكان كلّ تركيز على القوميّة وتحرير فلسطين انتقاصاً من الحرّيّة وإعلاناً لاستحالة التوفيق الذي أُهدرت جهود كثيرة للبرهنة على إمكانه.

ولم تكن الاشتراكيّة السوفياتيّة أرحم بالشعوب وحرّيّاتها من العناوين القوميّة الكبرى[٣٠]، فكانت كلّ خطوة في سيطرة الدولة على الاقتصاد خطوة على طريق قضم حرّيّة السكّان،

وقطاعاتها العاملة خصوصاً. فتنقل مثلاً الباحثة اليساريّة الفرنسيّة إليزابيث لونغِنيس عن باحثين فرنسيّين آخرين أنّ تأميمات الستينيّات التي ترافقت مع صراع «القطريّين» البعثيّين والقيادة القوميّة للبعث، لا تبدو استجابة لإلحاح اقتصاديّ، بقدر ما تبدو «أداة سياسيّة في أيدي «القطريّين» كي يثبتوا يساريّتهم والميول اليمينيّة لدى القيادة القوميّة». وهي تذهب إلى أنّ الحياة النقابيّة بعد ١٩٦٦، سنة ظفر «القطريّين» الأكثر يساريّة بالسلطة، اختلفت كلّيّاً عمّا كانت قبلاً، وإن بدا ذلك نتيجة منطقيّة لما بدأ أيّام الوحدة: فقانون ١٩٥٩ أدخل قيوداً عدّة على عمل النقابات، ثم جاء قانون ١٩٦٤ ليستأنف العمل بمنع الحقّ في الإضراب. وعموماً، وككلّ بلد تحتكر فيه الدولة امتياز تمثيل العمّال، فقدت النقابيّة كلّ وظيفة معارِضة أو احتجاجيّة[٣١]. وهكذا فبعدما تحوّلت قوميّة البعث في السلطة إلى مَعبَر يوفّر الهروب من بناء الدولة، ومن توسيع رقعة الإجماعات القليلة في المجتمع، تحوّلت الاشتراكيّة والصراع الطبقيّ أداة أخرى من أدوات تحويل الأنظار عن المسائل الجدّيّة للاجتماع والبناء الوطنيّين. أمّا في مصر، حيث أدت بعض قطاعات الحركة النقابيّة دوراً مهمّاً في دعم عبد الناصر إبّان صراعه مع محمّد نجيب، الذي حُسم لمصلحة الأوّل عام ١٩٥٤، فانتُزعت مكاسب اقتصاديّة محدودة رسمَ سقفَ محدوديّتها إعدامُ العاملين الشابّين مصطفى خميس وعبد الرحمن البقري صيف ١٩٥٢. أهمّ من ذلك أنّ تأسيس الجسم النقابيّ الجديد على نطاق وطنيّ، في ١٩٥٧، إنّما ترافق مع اختيار النظام أحد رجاله، أنور سلامة، ليكون على رأس المؤسّسة. مذّاك، وعلى امتداد عقد من التأميمات، وتزايد حجم المشاريع المملوكة للدولة، لم تكفّ النشاطيّة النقابيّة عن الانحسار. فرغم بلوغ عدد النقابيّين المسجّلين في ١٩٦٤ ١,١ مليون عامل، نما خضوع الحركة النقابيّة المتزايدة السلبيّة للدولة. ولئن خُصّص ٥٠ بالمئة من المقاعد «البرلمانيّة» للعمّال والفلاّحين، فالموظّفون الحكوميّون كانوا مَن يختار هؤلاء الممثّلين، ما ضاعف قوّة السلطة المركزيّة[٣٢].

ووجّهت الثورات العربيّة ضربة أخرى إلى منظومة الأفكار التي أحلّت التغيير الثقافيّ محلّ التغيير السياسيّ، فكانت بهذا، ومن مواقع «تقدّميّة» و«يساريّة» و«مستنيرة» تمنح الأنظمة الأمنيّة دعمها وتأييدها المُداورين. فمع تراجع الطاقة التعبويّة للرومنطيقيّة القوميّة القديمة (عفلق والأرسوزي)، هبّت لنجدة تلك الأنظمة أفكار أكثر تحديثاً ومواكبة لتيّارات عالميّة مناهضة للإمبرياليّة ولإسرائيل. ففي البلدان التي يحكمها الجيش وأجهزة الأمن تُرجمت واستُوردت

بغزارة كتب ماركسيّة ووجوديّة وعُرضت مسرحيّات ثوريّة وأقيمت ندوات وأمسيات شعريّة، كذلك أسّس حزب البعث العراقيّ، منذ ١٩٧١، «مهرجان المربد الشعريّ»، واحتُضنت مشاريع لـ«التنوير»، رعى أهمّها كاتب ووزير مصريّ في عهد حسني مبارك هو جابر عصفور. وربّما كان عبد الناصر أوّل من اهتمّ بالعامل الثقافيّ والكُتبيّ من خلال مشروع الترجمة المعروف بـ «الألف كتاب»، وهو ما تابعته بنشاط وزارتا الثقافة البعثيّتان في سورية والعراق. غير أنّ تلك النشاطات الموصوفة بالتقدّميّة والتنويريّة إنّما دلّت على الطاقة التغييريّة المنخفضة لتلك الأفكار نفسها، المكتوبة أو المترجمة، حين تُمتَحن في مختبر البلدان الديكتاتوريّة. فعلى مقربة من الزنازين، كان يُحتفل بالبروليتاريا في مواجهة البورجوازيّة، وبفلسطين في مواجهة إسرائيل، أو بالتنوير مقابل الظلام. والحال أنّ مقالاً واحداً يتناول فصل السلطات أو الحياة البرلمانيّة ينطوي على طاقة تغييريّة أعلى بلا قياس من آلاف الكتب عن الاقتصاد الرأسماليّ وتحصيل فائض القيمة أو الاستلاب الذي تسبّبه الرأسماليّة، دون الانتقاص من الأهميّة المعرفيّة المجرّدة لتلك الأعمال بذاتها. وتبلغ المفارقة ذروتها لدى قياس هذا الفائض «التنويريّ» بالنقص الهائل في الدراسات الميدانيّة، الممنوعة عمليّاً، التي تعرّف بالمجتمع المعنيّ وتراكيبه الاقتصاديّة والثقافيّة، أو في أعمال التعريف بالتاريخ الفعليّ للبلد المعنيّ بمعزل عن إعادة كتابته السلطويّة.

هكذا جاءت ثورات «الربيع» اعتراضاً على ثقافة «ثوريّة» صدّقت على حرمان المواطنين السياسةَ، والمشاركة في تعويضهم عنها بالقوميّة والاشتراكيّة والتنوير ومكافحة الإمبرياليّة والصهيونيّة. وهي أعلنت استحالة غضّ النظر عن مسألة السلطة، تبعاً لموقع هذه السلطة الضخم في صناعة الواقع وأفكاره. ذاك أنّ التغيير ليس مسألة ذهنيّة فحسب، وقد يتأدّى عن رهنه بثورة وتدخّل ثقافيّين من منصّة الدولة نتائج معاكسة تماماً لما توخّاه مثقّفون بارزون كعبد الله العروي وياسين الحافظ، بحيث يتحوّل هذا الوعي نفسه إلى بيت يلوذ به المقهورون في مواجهة الدولة، مضاعِفاً تعقيد مهمّة التغيير الثقافيّ الذي لا بدّ منه وإقبال ذوي المصلحة فيه عليه. وهذا حتّى لا نقول إنّ صنّاع التغيير الثقافيّ والفكريّ هم المواطنون أنفسهم في مناخ حرّ تتفاعل فيه الأفكار كما تُمتحن التجارب الحياتيّة في الإنتاج والتعليم وتبادل العلاقات عموماً. فوق هذا، فالدولة في مجتمعاتنا، وهي بالغة القابليّة للتقلّص إلى مجرّد سلطة، ليست حياديّة أو قليلة التدخّل في شؤون الاجتماع والدين والثقافة، بحيث يستحيل الرهان على تقدّم في

الاجتماع والثقافة يتجاهل تغيير السلطة مفترضاً أنّها ستقف متفرّجة على التغيير، أو أنّها مجرّد حَكَم نزيه في الصراع حوله[٣٣]. ففي مقابل النزعة الشعبويّة التي تضع جانباً مسائل الإصلاح الدينيّ وتحرّر المرأة ومطاردة الأفكار الرجعيّة عموماً، وتحيل هذا كلّه على ثقافويّة لا لزوم لها، يبقى إعفاء الدولة من التغيير إعفاءً من كلّ تغيير فعليّ وناجز، وهو ما يجد أحد أبرز مصادره في تيّارات الوعي التي عملت تلك الدولة نفسها على تسييدها عبر حرف الانتباه عن مسألة الحرّيّة. ويمكن القول، بلغة أخرى، إنّ تغيير الدولة ليس آخر التغيير، كما قد يقول الشعبويّون، بل أوّله الذي يفتح الباب للتغيير الثقافيّ وللخروج من ثلّاجة التاريخ.

المهمّة التي حيل دون اكتمالها

لكنّ ما بدأه ثوّار سورية والبلدان العربيّة الأخرى من انفكاك عن الوعي الرومنطيقيّ وإجماعاته لم يكتمل لأسباب عدّة. فقد أُجهضت الثورات لتحلّ محلّها الحروب الأهليّة والأسلمة و/ أو توطّد الأنظمة الأمنيّة والعسكريّة. وكان ما أسّسته أنظمة الاستبداد عقداً بعد عقد متيناً بحيث ساهم بنشاط في عرقلة عمليّة الانفكاك عن وعي الأنظمة المذكورة، وتأدّى عن ذاك التأسيس الصلب استكمال للعنف المباشر في شكليه العسكريّ والإسلاميّ، خصوصاً أنّ الثورات، ما خلا العموميّات «التقدّميّة» و«التنويريّة»، لم تجد أيّ تراكم فكريّ تبني عليه. وكان للعرقلة هذه أن ترجمت القصور متعدّد الأوجه: من جهة، هزال البورجوازيّات المحليّة، والمدن تالياً، ومن جهة أخرى، تحجيم ممارسة الشكّ بنتيجة تعميم موقف من الغرب ومن الصراع مع إسرائيل تصعب مساءلته، فضلاً عن تمجيد راسخ للقوّة ممثّلةً في الجيوش والمقاومات.

وإذا كنّا سنرى اشتغال هذه المسائل في مساري الثورتين السوريّة والمصريّة، بقي أنّها تركت إسهامات واضحة ومباشرة لمصلحة تمكين الحرب الأهليّة على الثورة، وتمكين الإسلاميّين على السلميّين والمدنيّين بوصفهم قوّة الاعتراض على السلطة العسكريّة والأمنيّة[٣٤]. فالقول بأنّ الثورات بدأت تكسر الإجماعات الثقافيّة والسياسيّة الهرمة، لا ينفي أنّ النُّوى التي أطلقت الثورات لم تكن تغطّي غير رقعة صغيرة من مجتمعاتها، فيما لم تكن هذه النُّوى قد حظيت بالفرصة الكافية لاستكمال الخروج على الإجماعات القديمة، ومن ثمّ بلورة نهج بديل يخصّ المسائل المتنازَع عليها.

فالمجتمعات التي ثارت، وهي على الهيئة التي جُعلت عليها بعد حقبة تراوح بين ثلثي قرن في مصر ونصف قرن في سورية، لم تبدُ قادرة على المضيّ إلى النهاية في ما طرحته مرحلة البدايات، كذلك بات مشكوكاً في حجم القاعدة التي يمكن أن يستند إليها برنامج تحرّريّ وتقدّميّ يردّ على العنف سلميّاً ومدنيّاً.

وهنا، وفي الحالة السوريّة خصوصاً، تُستعاد حقيقة أنّ انهيار الثورة بانقلابها إلى حرب أهليّة إنّما كان وجهه الآخر ضعف المدينة كلاعب، ومن ثمّ وضع ريفيّي النظام في مواجهة ريفيّي المعارضة، والعكس بالعكس. فبعيداً من أيّ إسهام جدّيّ للمدن، وبالتالي للبورجوازيّة التي تستطيع وحدها إنجاز ثورة ديمقراطيّة، ترتفع حظوظ الرثاثة والتعفّن اللذين ما لبثا أن حلّا. ولا يلزمنا إلّا استعادة قصيرة لتجارب ثوريّة ريفيّة وفلّاحيّة عرفها القرن العشرون كي نتأكّد من أنّ النظام الاستبداديّ و/ أو الحرب الأهليّة هما ما تفضي إليهما ثورات كهذه. فليس من المبالغة أن يقال تالياً إنّ ما فعله الانقلاب العسكريّ، الناصريّ والبعثيّ، بمنعه البورجوازيّة من النماء والتطوّر، بل بطرده إيّاها من المسرح التاريخيّ، إنّما يرقى إلى تخريب المستقبل سلفاً عبر مصادرة الفرص الممكنة لإصلاحه، خصوصاً وقد ترافق طرد البورجوازيّة، وكما يحصل دائماً، مع طرد السياسة والسياسيّين وترك المجتمع الأهليّ وتعصّبه يحتقنان في الخفاء[٣٥]. وإذ تعاظم دور الطائفيّة بوصفها اللُّحمة السلطويّة الأولى والأهمّ، كان لا بدّ للاحتقان أن يتعاظم ويتسارع بحيث يغدو استخلاص العمل المدنيّ والسلميّ من براثنه مهمّة بالغة الصعوبة. ذاك أنّ رموز الحقبة العسكريّة القوميّة تسلّموا أمر المنطقة وهي في طور التشكّل، وقد وضعها العهدان القصيران للانتداب وللأعيان المحلّيّين أمام قابليّات واحتمالات عدّة ما لبث العسكر القوميّ أن أعدمها لمصلحة احتمال أوحد هو تأميم الحياة السياسيّة والثقافيّة والاقتصاديّة[٣٦].

لكنّ الوعي الثوريّ الجديد، وإن قطع شوطاً ملحوظاً، ظلّ قليل الإقرار بواقع التكسّر المجتمعيّ السوريّ، وقليل الإقدام على تناول مسائل الطائفيّة والبورجوازيّة وثنائيّة المدينة والريف، مع ميل قويّ إلى الإنكار وافتراض أنّ نظام الأسد قابل للعزل عمّا سبقه، أو أنّ من الممكن إطاحته والإبقاء على سورية في شكلها الراهن. وهذا لئن كان امتداداً لثقافة إنكار المسألة الطائفيّة، لم يوفّر أدوات مخاطبة صريحة ودقيقة ومستدامة للأقلّيّة العلويّة خصوصاً، ولكنْ أيضاً لباقي الأقلّيّات العربيّة، المسيحيّة والدرزيّة والإسماعيليّة التي انخفض تأييدها للثورة قياساً بالتأييد في بيئة السنّة الريفيّين[٣٧].

وعلى الدوام عمل عنف النظام المتصاعد على تغيير «نوعيّة الجمهور»، فـ «لم تمضِ أشهر قليلة على بدء مسيرات الاحتجاج حتّى كان معظم الجيل الأوّل من شباب الانتفاضة (...) قد قضى بالاغتيال أو الهجرة أو الاعتقال، والموت فيها بعد تحت التعذيب. فبدأ مركز الثقل في القاعدة الاجتماعيّة للثورة ينتقل تدريجيّاً، لكنْ بسرعة، من أوساط الطبقات الوسطى والمدينيّة بشكل رئيسيّ، وقيادتها الروحيّة أو الفكريّة، [و] من يد الشباب الديمقراطيّين، يساريّين وليبراليّين وإسلاميّين عموماً، إلى تلك الأوساط التي لا تزال علاقاتها الاجتماعيّة الأهليّة أكثر تماسكاً في الأحياء الشعبيّة والطرفيّة التي تشكّل حاضنة للنازحين الريفيّين المتوطّنين، وكذلك في البلدات التي تحوّلت إلى بؤر توتّر ومعاناة يوميّة قاسية بسبب الفقر وانعدام الآفاق في المحيط الأوسع للمدن الكبرى»[٣٨].

من جهة أخرى، ووفق رواية برهان غليون، «رئيس المجلس الوطنيّ السوريّ» (الذي أريد له أن يكون إطاراً موحّداً للمعارضة)، حتّى استقالته أواسط ٢٠١٢، سجّلت الأشهر الأولى للثورة بعض الحضور لرجال الأعمال الذين طلبوا منه «الإشراف على مؤتمر لجمع المعارضة وتوحيدها لتمثيل الثورة»، إلّا أنّ دعم النظام، في النهاية، تجاوز الأقلّيّات، ليشمل «الطبقة الوسطى المدينيّة والبورجوازيّة في دمشق وحلب»[٣٩]. وعلى العموم التقى النظام والثورة عند رومنطيقيّة نفي الحرب الأهليّة، الموظّفة بخبث عند الأوّل والمُتبنّاة ببراءة عند الثانية. فالسلطة السوريّة كانت، بنفيها هذا، تنفي المعارضة وتُحيل النزاع على مؤامرة خارجيّة ينفّذها منحرفون وخونة، فيما كانت الثورة تؤكّد «الوحدة الوطنيّة» وتنفي الإقرار بوجود قاعدة للسلطة، محوّلةً إيّاها إلى مجرّد زمرة متآمرة بلا مقدّمات اجتماعيّة. والحقّ أنّ هذا التقاطع مع الحروب الأهليّة إنّما صبغ الكثير من ثورات التاريخ، دون أن يعني ذلك بالضرورة انتفاءً ثابتاً لكلّ تمييز بين الأطراف المتصارعة (كحالتي التوتسي والهوتو، وحالة البوسنة) لجهة التعبير عن الحقّ وتمثيله، أو افتراض التساوي بينها في العبث وفقدان المعنى.

وهكذا حين بدأت تطغى تلك الحرب على الثورة، ابتداءً بـ ٢٠١٣، وجد المقاتلون أنفسهم يعتمدون في صورة متزايدة على مصادر التمويل والعتاد الإسلاميّة والجهاديّة[٤٠]، الأمر الذي زاد في تعميق الطائفيّة وتهميش مؤيّدي التغيير اللاعنفيّ المدينيّ والعابر للطوائف. وبقدر ما كانت العسكرة في أحد وجوهها تعبيراً عن التفتّت المجتمعيّ، فإنّها فاقمته تبعاً لعدم صدورها

عن مركز عسكريّ واحد منسجم القرار. فقد طغت مراكز عدّة لا يجمع بينها إلّا اللفظيّة الإسلاميّة والتعرّض لعنف النظام الذي جعله حسّه الأقلّيّ الحادّ يكشف عن وحدة أمتن ممّا أظهرته سائر الأنظمة العربيّة التي عصفت بها الثورات.

كذلك ساد التلعثمُ موقفَ الثورة من حقّ الأقلّيّة الكرديّة في تقرير المصير، وهو أقرب إلى المحرّم في ظلّ السطوة المديدة للوعي القوميّ العربيّ الذي أنكر الهويّات الإثنيّة والقوميّة غير العربيّة. فمع الحالة الكرديّة، بدا الموضوع الذي يعترض الثورة هو: هل نكسر سورية نفسها من أجل التغيير حين يغدو التعارض حاداً بينها وبين حرّيّات السوريّين؟ وكان التمسّك الرومنطيقيّ واضحاً بـ «الوحدة» و«الوطن»، فيما راحت الحالة الكرديّة تطوّر مبكراً ثورتها الموازية. ذاك أنّه مع اغتيال المعارض السوريّ الكرديّ مشعل تمّو في أواخر ٢٠١١، بات الطرف الكرديّ المشمول بالثورة وأُطرها أضعف أطراف الكرد السوريّين حضوراً وتأثيراً[٤١]. لقد بدا الاستعداد لمناقشة الوحدة الترابيّة أمراً صعباً ومكلفاً يتحدّى مدى الجذريّة التي يمكن الثورة أن تبلغها، فضلاً عن كون استعداد كهذا غير شعبيّ عند جمهورها. وهو ما زادته تعقيداً العلاقة الاضطراريّة بتركيّا، التي يملك الأكراد ما يملكون من مخاوف مشروعة حيالها، والتي فرضها عنف النظام واستجابة الإسلاميّين بالعسكرة. هكذا بات النزول عند مصالح الحليف التركيّ وثيق الصلة بنموّ داعش، جزئيّاً بفضل سياسة التشجيع التركيّ، وبتفجّر النزاع العربيّ–الكرديّ في الشمال السوريّ.

ومالت الثورة، بأكثريّة أصواتها، إلى الصمت عن قضايا أخرى تشقّ «الوحدة» وتلقي ظلال شكّ على الإجماعات المتوارثة. هكذا عبّر علمانيّون مشاركون فيها عن استيائهم من إدراج «جبهة النصرة» (التي تأسّست في كانون الثاني ٢٠١٢، وترافقت ولادتها مع بدايات العسكرة) على لائحة الإرهاب الأميركيّة، علماً بأنّ دعم هذه الخطوة كان كفيلاً بأن يحاصر بعض مخاوف الأقلّيّات من الثورة، وأن يرفع درجة الحماسة إلى تأييدها في أوساط الدول الغربيّة[٤٢]. وبهدف مخاطبة الرأي العامّ الغربيّ كان من الممكن مثلاً تبنّي «المبادرة العربيّة للسلام» للاعتراف بإسرائيل وحقّها في الوجود شريطة انسحابها من الجولان والأراضي المحتلّة، وهي المقرّرات التي أعلنتها قمّة بيروت في ٢٠٠٢، وتحفّظَ عليها نظام الأسد. وكان من الممكن تالياً التقدّم بخطّة سوريّة غير مرهونة بأيّ موقف عربيّ آخر، تصرّ على استعادة

الجولان وإنهاء حالة الحرب مع إسرائيل مع التمسّك بموقف مبدئيّ من حقوق الفلسطينيّين، ما يمنح الأولويّة للجولان على فلسطين وفق ما تفترضه الرؤية الوطنيّة وتستدعيه. وهذا بدوره يجافي العقيدة القوميّة الرومنطيقيّة التي رُبّي عليها السوريّون جيلاً بعد جيل.

وقد وجد خلل عميق كهذا تجسيداته الكثيرة في تجارب المعارضين السوريّين وسِيَرِهِم، خصوصاً المثقّفين الذين انجرفوا طويلاً وراء ما أراد لهم النظام أن ينجرفوا فيه، أي توجيه طاقتهم إلى الموضوع الفلسطينيّ - الإسرائيليّ وخفض أهمّيّة المسألة السوريّة، إن لم يكن وجودها نفسه[٤٣]. وكان أن واكب هذا التخريب للمستقبل، على الصعيد الثقافيّ والفكريّ، تشغيل الإجماعات القوميّة - اليساريّة - الإسلاميّة التي فتكت بجيل بعد جيل من مثقّفي مصر وسورية والعراق، وحمّلتهم وعي مضطهِديهم، دون أن تختفي تأثيرات فتكها بجيل ثورات «الربيع العربيّ».

صحيح أنّ مثقّفي البلدان التي يحكمها الأمن كانوا ممنوعين عمليّاً من التفاعل مع واقعهم الوطنيّ الملموس، مدركين حجم الثمن الباهظ الذي لا بدّ من دفعه في حال رفضهم الإذعان، وهو ما جعل الأبحاث والصحافة ومصادر المعرفة تتردّى في بلدان سلطة البعث خصوصاً، دافعاً بعض ألمع مثقّفي سورية في مسالك تتحاشى السلطة، أو تبالغ في التعويل على أمْثَلَة الأفكار ومناقشة النصوص المجرّدة (الحافظ، مرقص، العظم، طرابيشي...). أمّا البعض الأكبر ممّن حُمّلوا أفكار مُضطهِديهم فكانت حروب العراق وفلسطين ولبنان محطّات التقاطع الأعرض بينهم وبين النظام الموصوف بمناهضة الإمبرياليّة. وكان من المدهش في دلالته أنّ تأييد الثورة ما لبث أن عرّض المثقّفين السوريّين الذين والوها لذات الاتّهامات التي ساهموا، قبل سنوات، في كيلها إلى مثقّفين عراقيّين عارضوا صدّام حسين وفضّلوا أيّ حلّ يجنّبهم استبداده[٤٤].

وقد ظلّت موضعَ نقض وتخوين تلك الخطوة الشجاعة التي خطاها مثقّفون عراقيّون يساريّون، أو صادرون عن تقليد يساريّ، فضلاً عن غير اليساريّين منهم، حين أعطوا أولويّتهم لسقوط الدولة الطغيانيّة ولو جاء السقوط على يد القوّات الأميركيّة. ولم يشذّ عن هذا الموقف الحزبُ الشيوعيّ العراقيّ، الذي حرّره انهيار الاتّحاد السوفياتيّ من عبء ضخم، فساهم في «العمليّة السياسيّة» التي أعقبت سقوط صدّام وهندسها الأميركيّون.

ولئن أعادت الثورة السوريّة النظر بالسياسيّين البرلمانيّين، بمن فيهم «الانفصاليّون»، ورُفض

علم «الجمهوريّة العربيّة المتّحدة»، كما سبقت الإشارة، بقي «العهد الانفصاليّ» يحظى بمرجعيّة تقلّ كثيراً عن مرجعيّة سنوات ١٩٥٥-٥٨ التي أفضت إلى الوحدة. وهذا علماً بأنّ العهد «الانفصاليّ» كان، على قصره، أقرب ما شهده التاريخ السوريّ الحديث إلى الديمقراطيّة والحرّيّة، بينما كانت السلطة الفعليّة في الخمسينيّات للعسكريّين والأمنيّين من وراء واجهة ديمقراطيّة.

وقد يقال إنّ تبنّي مواقف كهذه مرشّح لتصديع البيئة الحاضنة للثورة، وهي غير المستعدّة لتقبّل حلّ عادل للمشكلة الكرديّة، أو سلوك ندّيّ حيال الأقلّيّات الدينيّة والمذهبيّة، أو تنصّل من الإرهاب الإسلاميّ، أو إنهاء للصراع السوريّ – الإسرائيليّ واستعادة الجولان. والاستدراك هذا قد يكون صحيحاً في الحسابات السياسيّة المباشرة، حيث تُعطى الأولويّة لشروط القتال ضدّ نظام الأسد. لكنّ الثورة نفسها هُزمت دون أن يحميها ذاك التردّد الذي انتهى على شكل هديّة لطرفي الحرب الأهليّة. هذه الرؤية القديمة، التي لم يكتمل تغييرها بما يجعلها موازياً للمعاني التي انطوت عليها الثورة، أعاد التعبير عنها، في وقت يرقى إلى ٢٠١٩، برهان غليون الذي، فضلاً عن صفتيه كمثقّف ومعارض عريق لنظام الأسد، كان أبرز رسميّي الثورة في بداياتها. فكيف يُرى إلى العالم بانحيازاته واصطفافاته وفق مراجعته؟

لقد اعتبر غليونُ نظامي صدّام حسين ومعمّر القذّافي صديقين للغرب، وهو تصوّر عن العداء للغرب على أنّه حالة حرب مطلقة دائمة ومحمودة، فإذا بدا الأمر أقلّ من ذلك فالمعنى أنّ النظام المعنيّ صديق للغرب. ولا تخفى هنا الرغبة التطهّريّة من أن يؤخذ على المتكلّم أنّه «مع» الغرب، تماماً كما لا يخفى استسهال اتّهام الغرب بصداقات لا تتجاوز حجم الذرّة قياساً بصداقات هذه الأنظمة مع الاتّحاد السوفياتيّ. ولا يخلو الأمر من مواقف مشابهة كثيرة أخرى كاستعادة نظريّات تخريب الغرب لمحاولات إقامة دولة قويّة كالتي سعى إليها محمّد علي باشا وجمال عبد الناصر[٤٥].

واقع الحال أنّ الأخذ بوعي ديمقراطيّ وليبراليّ ظلّ يعاني، بسبب عدم قطعه مع الميراث السابق، بضعة مآزق تقول بمجملها إنّ الانتقال إلى وعي جديد أكثر كلفة وجذريّة ممّا قد يُظنّ، وإن أكلاف تغيير سوريّة أكبر بكثير ممّا توحي الوهلة الأولى.

فأوّلاً، يتعايش التعويل على تدخّل إنسانيّ يطيح النظام مع الصمت عن تحديد القوى القادرة على التدخّل، ومحاولة إغرائها به، ممّا ينتهي بأصحابه إلى طوباويّة لا تملك أيّ جسر إلى السياسة.

ذاك أنّ القوى التي تدخّلت في حالات سابقة، وقد تتدخّل، هي حصراً «القوى الإمبرياليّة»، ولا سيّما الولايات المتّحدة.

وثانياً، وفي الأدبيّات التي تؤصّل تجارب القمع السياسيّ والحزب الواحد، يُعتمَد الصمت عن أولى وأكبر تجربة من هذا الصنف في القرن العشرين، وهي التأسيسيّة في عالم ما بعد الإمبراطوريّات، أي النظام الذي أقامته ثورة أكتوبر الروسيّة، الذي منع الأحزاب قبل أن يمنع، في المؤتمر العاشر للحزب عام ١٩٢١، الأجنحةَ داخل الحزب الحاكم. أمّا عربيّاً، فيُغضّ النظر عن الدور التأسيسيّ الكبير للنظام الناصريّ في مصر.

وثالثاً، يصار إلى تمويه مشكلة كبرى لا بدّ أن تنتج عن قيام نظام ديمقراطيّ، وهي أنّ هذا النظام، عبر تعبيره عن الإرادة الشعبيّة، هو الذي يقرّر المضيّ أو عدم المضيّ في الحرب مع إسرائيل بعد استعادة الجولان. ذاك أنّ تقرير مسألة كهذه لا يعود، في ظلّ الديمقراطيّة، محكوماً بقرار إيديولوجيّ مسبق جعله استخدام النظام له، عقداً بعد عقد، أشبه بالمقدّس[٤٦].

الثورة المصريّة والجيش

إذا كان الوعي القديم قد وجّه بعض أبرز الطعنات إلى الثورة السوريّة، فإنّ الجيش وتمجيده هما ما أدى هذا الدور في الثورة المصريّة، وهو ما تظهّره التفاصيل اليوميّة لمسار تلك الثورة في صعودها وهزيمتها، فتوفّر درساً نموذجيّاً في أنّ الانتقال إلى الديمقراطيّة يبقى مستحيلاً بدون كسر هذا الجيش.

فليس بلا دلالة أنّ الشعار الأساسيّ لمظاهرة ٢٥ يناير كان «عيش [خبز]، حرّيّة، كرامة إنسانيّة»، كما اختير يوم عيد الشرطة تحديداً لتلك المظاهرة التي انبثقت الثورة منها. فصانعو الثورة الذين درس معظمهم في جامعات مصر في السنوات الأولى للألفيّة، هم الذين «كان أركان الطبقة السياسيّة التقليديّة في المعارضة، وليس فقط في الحكم، يعتبرونهم «كائنات افتراضيّة» تحلّق في فضاء إلكترونيّ ولكنّها لا توجد في أرض الواقع»، وفق تعبير الكاتب المصريّ وحيد عبد المجيد. ذاك أنّ اتّساع رقعة تأثير الثقافة المدينيّة المعولمة وانكسار قبضة السلطات على المعلومات والمعارف، كان واضحاً، وإن مالت وسائل إعلام كثيرة إلى اختصاره

بوائل غنيم كمدير تسويقيّ في «غوغل». ويضيف عبد المجيد أنّ الذين توقّعوا «ثورة جياع تأكل الأخضر واليابس»، فوجئوا بثورة «مختلفة تماماً ضدّ الاستبداد والتسلّط والظلم» تشبه الثورة التونسيّة التي سبقتها، مستنتجاً أنّها «لم تخلُ (...) من بُعد اجتماعيّ، ولكنّه لم يكن هو ما ميّزها أو دفع إليها أو حرّك صانعيها ومعظم مَن شاركوا فيها. ولذلك تميّزت بطابعها السلميّ وحرص صانعيها وجمهورها على نبذ العنف»[47]. ويذهب الفقيه القانونيّ المصريّ شريف بسيوني أبعد، ولو بقدر طفيف من المبالغة، ملاحظاً أنّه «على مدى أيّام ذكّرت الاحتجاجات في ميدان التحرير بحركة الاستقلال الهنديّة بقيادة غاندي وبحركة الحقوق المدنيّة في الولايات المتّحدة بقيادة مارتن لوثر كينغ وبالكفاح ضدّ التمييز العنصريّ في جنوب أفريقيا بقيادة نيلسون مانديلاّ، سوى أنّ التظاهرات والاحتجاجات في مصر افتقرت إلى القيادة الموحّدة وإلى البرنامج السياسيّ للتغيير»[48].

وقد هبّت الثورة المصريّة، هي الأخرى، في مواجهة عالم ٢٣ يوليو وشرعيّته وتأميمه السياسةَ، أو ضدّ «المجتمع العسكريّ» كما وصفه مبكراً أنور عبد الملك، وهو ما عبّرت عنه، رغم اختلافاتها، أنظمة جمال عبد الناصر وأنور السادات وحسني مبارك[49]. فمع هذه الأنظمة كان أحد أوجه الاستمراريّة، التي لم تنقطع إلّا قليلاً وعَرَضاً، تحويل المعارضة، السرّيّة في معظم تلك الحقبة، إلى نشاط يختصّ به حصريّاً الإخوان المسلمون المنافسون على السلطة. ولم يكن الإخوان، الذين تباطأوا في الانضمام إلى ثورة يناير حتّى تنحّي مبارك في ١١ شباط ٢٠١١ (حين تيقّنوا من أنّ الجيش لن يدافع عنه)، غافلين عن حقيقة أنّ الثورة إذ تستهدف التركيبة السلطويّة، فإنّها لن تلبث أن تستهدف وظيفتهم ودورهم اللذين خصّتهم بهما تلك التركيبة. بلغة أخرى، جاءت الثورة ضربة لأهمّ «إنجازات» نظام يوليو، أي سجن السياسة الممنوعة في ثنائيّة العسكر الحاكم، الوطنيّ والقوميّ والإيجابيّ بكافّة المعاني، وما يُفترض أنّه الإرهاب الإخوانيّ المقابل.

وهي ثنائيّة تكامليّة، يتّضح وجهها التكامليّ خصوصاً في توسيعها البيئة المحافظة على يدي طرفين متخاصمين: فإذ يُمارَس القمع على الإخوان تتعاظم أسلمة المجتمع التي بدأها عبد الناصر (معادلة «العروبة والإسلام» وردّ القوميّة والاشتراكيّة إلى مصادر مزعومة في الدين) قبل أن يوصلها السادات إلى ذرى غير مسبوقة[50]. وبدون الوقوع في حبائل نظريّة التحديث

التي تهاوى الكثير منها، يتوقّف الباحث طارق مسعود عند البلدان التي تسيطر المؤسّسات الدينيّة على رقعة كبرى من مجتمعاتها المدنيّة كمصر، وتلك التي تحتلّ فيها موقعاً أصغر كتونس، وانعكاس هذا الفارق على الأحزاب السياسيّة ومدى تعلمُنها. ولهذا الغرض رأيناه يقارن بين كثافة الجوامع في البلدين، حيث عرفت تونس في أواخر ٢٠٠٩ ٤٦٥٥ مسجداً ومكاناً للعبادة لـ ١٠,٥ ملايين شخص، أي بمعدّل ٠,٤٤ مسجد لكلّ ١٠ آلاف مواطن، مقابل ١٠٧٢٦٥ مسجداً وزاوية في مصر لـ ٧٨,٠٨مليوناً، أي بمعدّل ١,٣٧ مسجد لكلّ ١٠ آلاف مواطن[٥١]. لكنْ مقابل تكريس هذا الجمود والمضيّ في توسيع البيئة المحافظة، شهد عهد مبارك (١٩٨١-٢٠١١) تضاعُف عدد السكّان المصريّين تقريباً (من ٤٣ إلى ٨٣ مليوناً) ممّن بلغ متوسّط أعمارهم، مع الثورة، ٢٣ عاماً[٥٢]، فيما انكسرت أداة التحكّم الإعلاميّ بهم في ظلّ الثورة المعلوماتيّة. فليس بلا دلالة تالياً أنّ عبد الفتّاح السيسي حين أطاح الثورة بانقلابه العسكريّ في ٣ تمّوز ٢٠١٣، فعل ذلك متمسّكاً بشرعيّة يوليو كلّها وبأبوّتها الجامعة للأنظمة الثلاثة المذكورة، مع تركيز خاصّ على صانع الانقلاب الأوّل، أي عبد الناصر[٥٣]. لكنْ إذا بدت الرومنطيقيّة الإمبراطوريّة للأخير متساوقة مع حقبة ما بعد الحرب العالميّة الثانية ونشوء حركات التحرّر الوطنيّ ومزاعمها المضخّمة، ثمّ بدت الرومنطيقيّة الريفيّة والأبويّة للسادات ردّاً فقيراً ورجعيّاً على المرحلة السابقة، فقد استكمل السيسي وصعّد تأجيل المعنى الذي عرفه عهد مبارك، بحيث نجح في تجسيد الابتذال الرومنطيقيّ المتأخّر والباحث عبثاً عن مضمون.

على أنّ إحدى أهمّ نقاط ضعف الثورة إنّما تمثّلت في أنّ اصطدامها بشرعيّة يوليو لم يملك من التعابير ما يحوّله إلى قطيعة مبكرة معها، أو أنّ هذه القطيعة لم تنشأ إلّا لاحقاً وبعد دفع أكلاف باهظة. فإبّان طورها الأوّل الأكثر نصاعة، تفادت «المليونيّات» الهتافات التي تهاجم القوّات المسلّحة، وبدل «يسقط حكم العسكر»، الشعار - الهتاف الذي استُبعد، بات «الجيش والشعب إيد وحدة» الهتافَ الطاغي، مع ما ينطوي عليه من تناقض حين تكون الثورة سلميّة وحسّاسة حيال العسكر ونزعة القوّة، بل مناهِضة لهم. وإذا كان مفهوماً، بل مطلوباً، تحييد الجيش، وتأمين حمايته في وجه الشرطة، وشرورها، ولا سيّما أنه تعهّد في الأيّام الأولى للثورة بعدم استخدام العنف، فإنّ مهمة كهذه يعوقها أنّه، في آخر المطاف، هو السلطة الفعليّة التي قامت الثورة في وجهها، ومنها تحديداً ستُنتزع التنازلات المفترضة. لكنْ حتّى لو افترضنا، مع

ذلك، إمكانيّة تحييد الجيش، فهدف كهذا لا يخدمه تفكّك القوى الثوريّة الذي جعل قدرتها على التأثير في مواقف الجيش ضعيفة جداً. فتلك القوى، وخصوصاً بعد انضمام الإخوان إلى الثورة، لم تعجز عن استيلاد قيادة موحّدة فحسب، بل تناثرت إلى حوالى ٥٠ حزباً وتنظيماً لا يربط بين معظمها سوى الريبة والتناحر. وهو ما لا يمكن فصله عن غياب التقليد والتجربة السياسيّين على مدى ستين عاماً، من الحكم العسكريّ[٥٤].

ضعف البورجوازيّة وتجربة مرسي

وهذا مجتمِعاً قابل للردّ إلى ضعف البورجوازيّة المصريّة وعجزها عن بلورة نفسها سياسيّاً بالضدّ من الجيش، أو بالاستقلال عنه. وهو ضعف أنتج قدراً من التبنّي للخطاب التاريخيّ العسكريّ – القوميّ، كما كانت له مساهمته المؤكّدة في عرقلة التشكّل التنظيميّ للمعارضة ورضوخها لتفتّت واسع بعد ضمور حزبها التاريخيّ، حزب الوفد.

إلى هذا تبقى الحقيقة الماثلة على الدوام من أنّ حسني مبارك (٨٣ عاماً في ٢٠١١) لم يكن أكثر من واجهة لجيش أخطبوطيّ بدأ يتخلّى عن حاجته إلى الواجهة مع اختيار الرئيس توريث نجله المدنيّ[٥٥]. وكما بات معروفاً، فإنّ في عهدة القوّات المسلّحة المصريّة ما ترفعه بعض التقديرات إلى ٤٠ بالمئة من الاقتصاد الوطنيّ تملّكاً واستثماراً، وهو لا يخضع لأي إشراف مدنيّ، كما أنّه معفى من الضرائب على الأرباح[٥٦]. وهذا ما يجعل استمرار السلطة العسكريّة شرطاً شارطاً لضمان تلك المصالح الضخمة وللالتزام، في الوقت عينه، بالمعايير السياسيّة والثقافيّة المتوارَثة منذ ١٩٥٢. لكنْ لئن بقي تسبيق الدستور على الانتخابات أو الانتخابات على الدستور العنوان الخلافيّ الأبرز للقوى الثوريّة، مؤدّياً بها إلى مزيد من التناحر، فقد جاء هذا مصحوباً بالتسابق في التودّد إلى «المجلس العسكريّ» الذي عومل كمرجع أبويّ بلا مطامح سلطويّة. وهذا فيما كان المجلس المذكور يراقب تفتّت تلك القوى ويغذّيه.

لقد استند تنزيه الجيش في مصر إلى إيديولوجيا قوميّة ورومنطيقيّة عريقة. ففي موازاة تطوير انقلاب يوليو ما يشبه عبادة القوّات المسلّحة، رسمت الناصريّة التاريخ الوطنيّ المصريّ بوصفه تعاقباً لأبطال عسكريّين، كمحمّد علي وابنه إبراهيم ثمّ أحمد عرابي تتويجاً بعبد الناصر.

وحتّى عمر مكرم، الذي كان نقيب الأشراف أساساً، رُكّز عليه بوصفه مقاوماً ومقاتلاً في المكان الأوّل، أمّا الأزهر الذي يعود تأسيسه إلى أواخر القرن العاشر، فكان أهمّ إنجازاته، وفق هذه السرديّة، مقاومة الحملة الفرنسيّة أواخر القرن الثامن عشر. وقد وجد التأريخ الحربيّ هذا استئنافه وتعزيزه، بالتضامن مع القيم الأبويّة والمحافظة، في «نصر أكتوبر» وفي تمجيد الجيش الذي ذهب بعيداً جداً مع حرب ١٩٧٣ و«عبور القناة» وما بثّته الفُرجة الساداتيّة في جمعها بين الإيمان وارتداء بزّة الماريشاليّة. وبالطبع كان جميع حكّام مصر الجمهوريّة من الجيش. وكانت، ولا تزال، قوّة الجيش من عناصر الإيديولوجيا القوميّة - اليساريّة - الإسلاميّة الجامعة في مصر وفي سواها من بلدان عربيّة، ما دلّ عليه خصوصاً الصراخ والنواح اللذان واجها قرار حلّ الجيش العراقيّ بعد الغزو الأميركيّ في ٢٠٠٣. ذاك أنّ هذه الجيوش ستحرّر فلسطين، أو أقلّه تتصدّى للتوسّعيّة الإسرائيليّة، تبعاً لرواية حظيت بإجماع واسع[٥٧]. وكان ممّا ساهم في إنعاش الوهم حول الجيش، إجباره مبارك على الاستقالة في شباط ٢٠١١، خصوصاً أنّ قوّات الشرطة وباقي الأجهزة الأمنيّة التابعة لوزارة الداخليّة كانت الأشدّ تورّطاً في القمع والتصدّي للثورة، وهذا بعدما كان الجيش التونسيّ، غير المعروف بالتسيّس، قد تخلّى عن زين العابدين بن علي وتركه يسقط.

هكذا جاءت إزاحة مبارك أشبه بانقلاب صغير لتفادي ثورة كبرى، وإن سجّلت فرض اضطرار غير مسبوق على المؤسّسة العسكريّة، وهو أن تتعرّى ممّا يحجب سلطتها المباشرة. وبالفعل، تولّى «المجلس الأعلى للقوّات المسلّحة» السلطة (١٥ من أرفع القادة العسكريّين) برئاسة المشير حسين طنطاوي، قائد الجيش ووزير الدفاع منذ ١٩٩١. وكجاري العادة مع الجيوش، كان المبرّر جاهزاً، وهو الاستقرار وتجنّب الحرب الأهليّة، فيما وقعت قوى الثورة، وخصوصاً الإخوان المسلمين، أسرى اللعبة التي بات الجيش يديرها ويمسك بخيوطها.

فالإخوان أسّسوا، في حزيران، أي بعد أربعة أشهر على إزاحة مبارك، «حزب الحرّيّة والعدالة» ليخوضوا به انتخابات «مجلس الشعب» التي أجريت في دورتي ٢٨ تشرين الثاني ٢٠١١ و١١ كانون الثاني ٢٠١٢. وهكذا، وفي وقت مبكر، ظهر تعويلهم على تغيير يجري عبر البرلمان وحده[٥٨]، في ظلّ إبقاء سائر مواقع السلطة على حالها، وفي موازاة تودّد للجيش الذي يتوسّع نفوذه، وتراجعٍ في الرهان على الميدان الذي وفد الإخوان إليه متأخّرين نسبيّاً. وأسبوعاً بعد

أسبوع بدأت تنقشع التناقضات بين الثورة وسلطة الجيش، فطالبت المليونيّات بكفّ يد المحاكم العسكريّة عن محاكمة المدنيّين، واعترضت على بطء «المجلس العسكريّ» في إحلال التغيير متخوّفةً من قيام حكم عسكريّ دائم. وربّما كان الأهمّ في دلالته الرمزيّة ما حصل في ٢٣ تمّوز، مع الاحتفال بالانقلاب التأسيسيّ، حين حاول آلاف المتظاهرين التقدّم إلى وزارة الدفاع بعد خطاب ألقاه طنطاوي احتفالاً بانقلاب ١٩٥٢، فواجههم قمع شديد[٥٩].

واستمرّت الأمور على هذا النحو صداماتٍ توزّعت أمكنتها في القاهرة والمدن الأخرى، مصحوبة بتوسّل «المجلس العسكريّ»، وعلى نحو متعاظم، المشكلةَ الطائفيّة الإسلاميّة- القبطيّة، وبالعمل على توسيعها عبر صدامات وفِتَن لم يكن أكثرها بريئاً، وإن عبّرت عن إحباطات متراكمة ومكبوتة في ظلّ انسداد سياسيّ مديد. مع هذا ففي ٢٩ تمّوز، وعملاً باستراتيجيّتهم في التعويل على الانتخابات والتقرّب من الجيش، «احتشد الإسلاميّون بميدان التحرير ومعهم قوى سياسيّة أخرى في مليونيّة حملت أهدافاً وشعارات عدّة كان منها «تطبيق الشريعة»... ويومها انطلقت هتافات بعض المحتشدين باسم المشير حسين طنطاوي (...) قائلة: «يا مشير... يا مشير... أنت الأمير»[٦٠]. وكان لافتاً، في تلك الغضون، أنّ مظاهرة وحيدة، وإن كبيرة نسبيّاً، اقتحمت السفارة الإسرائيليّة في القاهرة يوم ٩ أيلول، وقُتل بنتيجتها ثلاثة أشخاص، إلّا أنّها لم تتحوّل إلى سياق ملحوظ ومتماسك في العمل الثوريّ المصريّ، فيما أثارت استنكارات دوليّة.

على أيّ حال، فلئن لم يكن تأريخ الثورة غرضنا هنا، يبقى مفيداً أن تُستعاد بعض محطّاتها السياسيّة الكبرى والأشدّ تدليلاً على تلك التجربة ومعانيها العريضة. فقضم «المجلس العسكريّ» للسلطة بُعيد تنحّي مبارك يبقى الحدث الأهمّ الذي تكيّفت بموجبه الأحداث الأخرى. والمجلس، في أيّ حال، لم يتباطأ في إعلان نياته، إذ بعد يومين على التنحّي حلّ مجلسي الشعب والشورى وعطّل العمل بأحكام الدستور، كما تولّى شؤون البلد لستّة أشهر يُفترض أن تُجرى انتخابات بعدها ويُعهَد بالحكم إلى سلطة مدنيّة ورئيس منتخب.

وكانت بعض قرارات «المجلس العسكريّ» واختياراته معبّرة لجهة استمراريّة نظام يوليو: فقد اختار، منذ شباط، المستشار طارق البشري ليرأس اللجنة الدستوريّة المكلّفة تعديل موادّ الدستور.

والبشري مثقّف ومؤرّخ من خلفيّة يساريّة – قوميّة تحوّلَ بعد هزيمة ١٩٦٧ إلى الفكر الإسلاميّ، وظلّ يعبّر عن محطّات التقاطع العريض بين السرديّات القوميّة واليساريّة والإسلاميّة للتاريخ المصريّ. وأهمّ من هذا أنّه رأسَ الجمعيّة العموميّة للفتوى والتشريع خلال العهود الثلاثة لعبد الناصر والسادات ومبارك حيث بقي حتّى تقاعده أواخر التسعينيّات. وفي أيّار عُهد إلى عبد العزيز حجازي أن يرأس «لجنة الحوار الوطنيّ» التي شُكّلت بهدف الالتفاف على إلحاح التغيير، ولتصليب مشروع الاستيلاء العسكريّ. وحجازي الذي كان من كوادر «التنظيم الطليعيّ» الناصريّ، الذي أنشأه علي صبري، وتولّى وزارة الإسكان أواخر عهد الناصر، شغل منصب رئاسة الحكومة إبّان عهد السادات، فاستحقّ أن يعبّر خير تعبير عن الاستمراريّة العسكريّة.

على صعيد آخر، اختير في ٣ آذار عصام شرف لرئاسة الحكومة، بعد استقالة حكومة أحمد شفيق، آخر رؤساء الحكومات المباركيّة. وكانت قوى الثورة، في فورة الزخم الأوّل، هي التي طرحت اسم شرف ولم تطرح أحداً منها، متبرّئة من مهمّة كهذه. لكنّ شرف الذي وُصف اختياره بأنّه استجابة لضغط الثورة، سبق أن شغل وزارة المواصلات في عهد مبارك، وهو مهندس وتقنيّ كفوء، لكنّه لم يُعرف بموقف سياسيّ قبل انحيازه إلى الثورة. هكذا، ومقابل التنازل المتواضع هذا، عجّت الحكومة بـ «الفلوليّين» المترسّبين عن العهد المباركيّ: فإلى طنطاوي الذي تولّى وزارة الدفاع والإنتاج الحربيّ، عُهد بنيابة رئاسة الحكومة إلى وزيرين في العهد السابق، هما يحيى الجمل وعلي السلمي، وشغل موظّفٌ في الخارجيّة المصريّة هو نبيل العربي وزارة الخارجيّة، فيما ساد ما أسماه الباحث المصريّ عمرو حمزاوي «تنافساً محموماً بين الإخوان والسلفيّين على التنسيق مع المؤسّسة العسكريّة»[٦١].

وأدى السلمي بالتحديد دوراً مميّزاً، فارتبطت باسمه «وثيقة المبادئ فوق الدستوريّة» أواخر ٢٠١١، حيث قضى بندها الرقم ٩ بحصر سائر أمور الجيش وموازناته بـ«المجلس الأعلى للقوّات المسلّحة» «دون غيره»، وخصّه «دون غيره» بالموافقة على «أيّ تشريع يتعلّق بالقوّات المسلّحة قبل إصداره». ولئن أسقطت إحدى المليونيّات «وثيقة السلمي»، بحسب تسميتها الجديدة، بحيث اعتُبرت «استشاريّة»، لا «إلزاميّة»[٦٢]، فإنّها أبانت حجم الأوهام الإخوانيّة حول الجيش وفجّرت أوّل خلاف بين الطرفين، لتباشر القوى اليساريّة والليبراليّة مهمّة التقرّب التدريجيّ إلى الجيش. وبالتدريج، ومع تراجع زخم الثورة، استفحلت وجهة

الاستئثار العسكريّ وغدت أشدّ انقشاعاً وأقلّ حفولاً بموقف الثورة وقواها. فبعد شرف، كلّف «المجلس العسكريّ»، في ٧ كانون الأوّل، كمال الجنزوري رئاسة الحكومة، وهو رئيس حكومة سابق إبّان العهد المباركيّ، خلال ١٩٩٦-١٩٩٩، يُعرف كأحد رجالات مبارك «المقبولين». وبات واضحاً أنّ الجيش يعمل على تجريد البرلمان الجديد من سلطاته التشريعيّة، فأُجّل الإقرار بسلطاته إلى ما بعد وضع دستور جديد. كذلك اصطدمت سلطة البرلمان بالسلطة القضائيّة الموروثة عن مبارك والمحميّة بالجيش الذي أرادها أداته في استعادة النظام القديم، خصوصاً المحكمة الدستوريّة التي حلّت البرلمان لاحقاً، بينما تمسّك البرلمان بتجنّب الصدام مع الدولة ومؤسّساتها، ما سهّل الإقدام على الحلّ اللاحق دون أن يثير الأمر غضباً شعبيّاً يُذكر. ولئن ظهرت بين النوّاب مطالبات بإقالة حكومة الجنزوري، لم يستجب لها الجيش بالطبع، فقد تواصلت تهديداته بالحلّ، فيما تأدّى عن انقطاع البرلمان عن الميدان إلى فقدانه مصدر قوّته الأوحد. ومع الحرب الكلاميّة التي سبقت الحلّ، بين الإخوان و«المجلس العسكريّ»، بدأ يظهر أنّ الثنائيّة الجديدة جيش – ثورة تنكمش وتتآكل لمصلحة انبعاث الثنائيّة القديمة جيش– إخوان، أي إنّ هذا الثابت السلطويّ شرع يستعيد صورته وكيفيّاته وخبراته في القمع، من جهة الجيش، وفي المعارضة، من جهة الإخوان. فقد أعلن الأخيرون، ضدّاً على قرارهم السابق بالامتناع عن الترشّح، ترشيح المهندس خيرت الشاطر للرئاسة، ردّاً على «المجلس العسكريّ»، ودون تنسيق مع باقي قوى الثورة، لكنّ ترشيحه رُفض، فترشّح مكانه محمّد مرسي، وكذلك الإخوانيّ المنشقّ عبد المنعم أبو الفتوح، والناصريّ حمدين صبّاحي، وترشّح ثلاثة «فلوليّين» هم عمر سليمان وأحمد شفيق وعمرو موسى، ما أعاد رسم الثنائيّة القديمة والمغلقة في مستوى جديد.

وإذ رُفض ترشيح سليمان، جاءت المواجهة في الدورة الثانية بين مرشّح الإخوان مرسي وأحمد شفيق، «الفلوليّ» بامتياز. وبالفعل، ففي ٢٤ حزيران انتُخب مرسي بفارق يقلّ عن مليون صوت من أصل ٢٦ مليون مقترع، ليتولّى المنصب في ٣٠ حزيران كأوّل رئيس منتخب في تاريخ مصر. لكنْ قبل عشرة أيّام على الانتخابات، حلّ «المجلس العسكريّ» البرلمان، من خلال المحكمة الدستوريّة، مُستبقاً احتمال صدامه بمجلس معارض لسلطته مصحوب بانتخاب رئيس إخوانيّ. وترافق الحلّ مع فرض أحكام طوارئ وتوسيع صلاحيّات الاعتقال

التي تتمتّع بها قوّات الأمن، وأصدرت وزارة العدل مرسوماً يمنح الضبّاط سلطة اعتقال المدنيّين ومحاكمتهم في محاكمة عسكريّة. وفي ١٧ حزيران، وبمنطق العمل الاستباقيّ نفسه، صدر «إعلان دستوريّ مكمّل» يزيد في تكبيل يد الرئيس الإخوانيّ المحتمل، محصّناً أعضاء «المجلس العسكريّ» من العزل ومتيحاً لهم الاعتراض على نصّ أو أكثر من النصوص المقترحة للدستور، فضلاً عن امتيازات أخرى.

وإذ راح يتأكّد أنّ الرئيس المنتخب سيكون شكليّاً واحتفاليّاً، في ظلّ استماتة الجيش في الحفاظ على السلطة، وهي استماتة موقّعة بالعنف والمواظبة والتلوّي الحربائيّ، كان يتأكّد أيضاً فشل الطبقة الوسطى المصريّة في التحوّل، عبر البرلمان كما عبر الثورة، إلى فاعل سياسيّ كبير ومستقلّ وقادر على إقامة دولة القانون، ولا سيّما أنّ غالبيّة اليساريّين والقوميّين والليبراليّين أيّدت شفيق، في الدورة الثانية للانتخابات الرئاسيّة، بحجّة أنّ الثورة عليه أسهل من الثورة على الإخوان.

هكذا وصل مرسي إلى الرئاسة، وقد أصرّ «المجلس العسكريّ» على أن يتلو قسَمه أمامه، محروماً معظم الصلاحيّات الفعليّة للرئيس. ولئن اعتُبر الرئيس، نظريّاً، القائد الأعلى للقوّات المسلّحة، بقي أنّ السلطات النظريّة لا تُفعّل بغير موافقة «المجلس العسكريّ» عليها، بما فيها، بطبيعة الحال، استدعاء الجيش لأداء وظائف أمنيّة. مع هذا، حاول مرسي أن يتحدّى السلطة العسكريّة، فقضى أوّل قراراته في ٨ تمّوز بإعادة البرلمان المحلول، لكنْ بدون حلّ المحكمة الدستوريّة، أو أقلّه تجميد عملها في مرحلة انتقاليّة. بعد ذاك أصدر في ٧ كانون الأوّل إعلاناً دستوريّاً يعطّل بعض الإعلانات السابقة التي أصدرها «المجلس العسكريّ». وفي هذه الغضون بدأت تتبلور معارضة، لم يكن الجيش بعيداً منها، تضمّ ناشطين موصوفين بالعلمانيّة و«فلولاً» وبورجوازيّين وأقباطاً وجمهور الدولة هائل الضخامة، محذّرةً من «هيمنة الإخوان» على الدولة والمجتمع.

في المقابل، كان بطء الإخوان وترهّلهم وتناقض أفعالهم عنصر دعم مؤكّد لقضم العسكر للسلطة. ففي ٢٤ تمّوز كلّف مرسي هشام قنديل تشكيل الحكومة الجديدة، لكنّ قنديل مهندس وتقنيّ آخر، شغل وزارة الموارد المائيّة والريّ في حكومتي شرف والجنزوري، ولم يُعرف بلون حزبيّ أو سياسيّ سوى ما وُصف به من تديّن على الطريقة الإخوانيّة. ومرّة أخرى، ولموازنة

هذا التنازل الطفيف من الجيش، ضمّت الحكومة أكثريّة من «الفلول» الذين تولّوا الوزارات الأساسيّة، ومضى ليبراليّون ويساريّون في رفضهم التعاون مع مرسي. وبالفعل، فبعد شهر واحد على تشكيل الحكومة، وأقلّ من شهرين على انتخاب مرسي رئيساً، دعوا إلى مليونيّة لإسقاط «حكم الإخوان» افتتحت المواجهات التي تُوّجت بالانقلاب العسكريّ، فيما كانت تتواصل المظاهرات ضدّ الرئيس و«الأخوَنة»، وتتكاثر برامج «التوك شو» الساخرة، اليساريّة والليبراليّة و«الفلوليّة»، ويصعّد «الإعلام القوميّ»، المملوك من الدولة، حملته المركّزة.

وبما أثار الشبهات، وقبل أن تعقد حكومة قنديل اجتماعها الأوّل، شهد يوم ٦ آب حدثاً كبيراً غامضاً، بدا من السهل ردّه إلى «إرهاب إسلاميّ». فقد قُتل، في إحدى العمليّات، ١٦ ضابطاً وجنديّاً في سيناء حيث تتركّز السلطة الأمنيّة للجيش.

وبالفعل طاولت شتائم المشيّعين مرسي و«حكم الإخوان» ورئيس الحكومة قنديل الذي حضر الجنازة وتعرّض لإهانات مباشرة، وفي أواسط أيلول شرعت تتلاحق المطالبات بإقالة الحكومة. وفي الوقت نفسه، راحت تتصاعد الحملة على الدستور الذي وضعه برلمانيّون ووافق عليه ٦٣ بالمئة ممّن استُفتوا. ومع أنّ الدستور هذا حفظ لـ «المجلس العسكريّ» موقعه وامتيازاته، وكان بالغ التسوويّة حياله، لم يبدُ هذا التطوّر مطمئناً بما يكفي للعسكر. وكان من اللافت تعرّض الدستور الجديد لهجومين من موقعين بالغي الاختلاف: فإذ انسحب أقباط و«علمانيّون» و«فلوليّون» من لجنة صياغته، احتجاجاً على «إسلاميّته» و«إخوانيّته»، وواكبهم في ذلك القضاء والإعلام، تعرّضت صياغة الدستور لانتقادات حادّة من السلفيّين، خصوصاً أكبر أحزابهم، «حزب النور» المتّهم بصلاته بأجهزة دولة مبارك ثم بـ «المجلس العسكريّ»، آخذين عليه ضعف إسلاميّته[٦٣].

لقد بدا، منذ انتخاب مرسي خصوصاً، أنّ الأفق المصريّ محكوم بخيارين فرضهما القحط السياسيّ الذي أنتجته العقود العسكريّة وما لازمه من احتقان اجتماعيّ متعدّد الأوجه: إمّا القبول بالخيار الديمقراطيّ وتحمّل تبعاته والرهان على تغييره ديمقراطيّاً، وهو خيار صعب بالتأكيد، وإمّا الانقضاض عليه بالقوّة الوحيدة الجاهزة لهذه المهمّة والراغبة فيها، أي العسكر، ومن ثمّ العودة إلى ما قبل ثورة يناير. وفي هذه المعركة بدا مرسي، الآتي من العمل السرّيّ

والهوس التآمريّ، الذي لم يتولّ أيّة مسؤوليّة سياسيّة قبلاً، في أمسّ الحاجة إلى فرصة لتعلّم السياسة. وما بين عدم الاستعداد لمنحه فرصة كهذه، وبطء قابليّته للتعلّم والاستيعاب الذي كان يتكشّف بإيقاع يوميّ، حُشرت مصر وتطوّرها السياسيّ في رقعة شديدة الضيق لا تتيح إلّا انفجار العلاقة بين «شعبيها». فالقمع التاريخيّ للإخوان منذ ١٩٥٤ ونموّهم، باستثناء سنوات قليلة، كطرف تحت الأرض، جعلاهم طرفاً غير سياسيّ، بمعنى أنّ الخلاف معهم يفتقر إلى أدواته السياسيّة بقدر ما أنّ الاتّفاق معهم يفتقر إلى الرؤية التي تُدرجه في مسار عقلانيّ. هكذا، وفي تنازلاته للجيش الذي عرّاه من الصلاحيّات، لم يكن مرسي مستوعباً طبيعة الصراع الجذريّ مع القوّات المسلّحة، وطبيعة القوّات المسلّحة نفسها تالياً. وهو لئن أزاح طنطاوي ونائبه سامي عنان وقياداته العسكريّة في ١٢ آب، بذريعة ما حدث في سيناء، فقد ترافقت الخطوة مع ترقية عبد الفتّاح السيسي إلى رتبة فريق وتسميته قائداً للقوّات المسلّحة ووزيراً للدفاع، ما سمح بافتراض «صفقة» بين الإخوان وجناح من الجيش تراءى لمرسي أنّه يستطيع السيطرة عليه، ومن ثمّ البناء على ثنائيّة إخوان – جيش في صورة تكون منسجمة هذه المرّة. فهو تصوّر، على ما يبدو، أنّ الخصومة تربطه بأفراد في المؤسّسة العسكريّة، لا مع مؤسّسة وتكوين وذهنيّة ومصالح ما لبث أن اتّضح أنّ السيسي إنّما يفوق طنطاوي حسماً وإصراراً على الدفاع عنها. وما زاد في غرابة الخطوة هذه أنّ جهاز المخابرات الحربيّة الذي كان مديره السيسي هو الذي سبق أن اتُّهم بارتكاب مذابح ضدّ الثوّار في غير مكان ومناسبة. ووفق قراءة ارتجاعيّة للأحداث، يمكن القول، على الأقلّ، إنّ إزاحة طنطاوي وفريقه جاءت لمصلحة صعود السيسي أكثر كثيراً ممّا هي لإخضاع الجيش لسلطة مدنيّة منتخبة. مع هذا، وفي ظلّ الافتقار إلى كلّ شروط القوّة المطلوبة، وعدم الانتباه إلى الضعف المتعاظم لموقعه، حاول مرسي أن يتصرّف كالزعماء الشعبويّين الأقوياء والراغبين في توسيع نطاق التفويض الدستوريّ الممنوح لهم. وهذا ما تبدّى واضحاً في ٢٢ تشرين الثاني حين أصدر إعلاناً دستوريّاً يعزّز صلاحيّاته وسلطاته، مُحصّناً قراراته في مواجهة القضاء، ما أجّج الاحتجاجات على حكمه واتّهامه بالديكتاتوريّة[٦٤].

في هذه الغضون بقي مرسي متمسّكاً بهشام قنديل وحكومته من «الفلوليّين»، ولم يشكّل حكومة تضمّ قوى الثورة، فيما كان الكثير من هذه القوى يرفض التعاون معه أصلاً. وكان من المتيسَّر، بعد الموافقة على الدستور، تشكيل حكومة جديدة برئاسة شخص أكثر كاريزميّة وتأثيراً من

قنديل الذي أصرّ مرسي على بقائه، ما أبقى على رأس السلطة الشكليّة وجهين غير كاريزميّين، هو وقنديل. وبينما راح مرسي يوالي إلقاء الخطابات المرتجلة الكثيرة والمطوّلة، فضلاً عن فراغها وازدحامها بالأخطاء، مواصلاً رحلاته العديدة إلى الخارج، واصل السيسي خطابات قد لا تكون أكثر نباهةً، إلّا أنّها أشدّ تركيزاً، لحمتُها التهويل ومدارها تهديد الأمن القوميّ لمصر ومصالحها، حيث لا ضمانة سوى قوّة الجيش.

واستمرّت التحدّيات المتبادلة. ففي ٤ أيلول أصدر مرسي قرارات بتعيين عشرة محافظين جدد ٦ منهم إخوان، وبتغييرات في مجالس تحرير الصحف التي هي مواقع حصينة تقليديّاً للنفوذين الليبراليّ واليساريّ، وكان معظم الموظّفين الجدد، على ما يبدو، ضعيفي الخبرة والكفاءة. وفي ١٠ تشرين الأوّل، صدر حكم من محكمة جنايات القاهرة بتبرئة المتّهمين في «موقعة الجمل» في ٢ شباط ٢٠١١ ضدّ ثوّار «ميدان التحرير»، وبعد شهر أبعد مرسي النائب العامّ (الذي عيّنه مبارك)، عبد المجيد محمود، الذي أصدر تلك البراءة للمتّهمين، وكانت المليونيّات تطالب بإقالته، وعيّنه سفيراً في الفاتيكان. ثمّ في ٢٢ تشرين الثاني، وكما سبقت الإشارة، كان إعلانه الدستوريّ الذي اعتبرته المعارضة سبباً للمظاهرات ضدّ «الرئيس الديكتاتوريّ» وارتفع شعار «الشعب يريد إسقاط الإخوان». لكنْ في ٤ كانون الأوّل، توجّهت حشود المحتجّين إلى قصر الاتّحاديّة بعد يوم على خطاب للسيسي أكّد فيه قوّة الجيش والشرطة ودوريهما، ما أعطى ثقة بالنفس لخصوم مرسي. هناك قُتل ١٢ شخصاً بعدما فتح الحرس الجمهوريّ أبوابه لمن يريد الدخول، كما حُمل رجال شرطة، وكانوا هم رموز البطش بالثورة، على الأكتاف. وإلى عشرات آلاف الشرطيّين، حضر أعداد من البلطجيّة، فسقط من الإخوان المتضامنين مع مرسي الذين جاؤوا لحمايته معظم القتلى. وبعد أسبوع فحسب، وجّه السيسي للقوى السياسيّة دعوة للاجتماع والتداول من دون علم رئيس الجمهوريّة. وإذ اختُتم عام ٢٠١٢ على هذا النحو، فبهمّة أكبر بدأ العام التالي، إذ في ٦ آذار ٢٠١٣ أبطل «المجلس العسكريّ» دعوة مرسي للانتخابات، فشكّل الأمر أوّل تجرّؤ في التاريخ المصريّ الحديث على وظيفة سياديّة منوطة حصراً برئيس الجمهوريّة، وتعاظمت شيطنة الإخوان، الموحى بها عسكريّاً، بحدّة أكبر. وعلى امتداد هذه التجربة، بقي انحياز قطاعات عريضة من المثقّفين والناشطين الليبراليّين واليساريّين إلى الجيش والسيسي ضدّ الإخوان دليلاً على هشاشة الوعي الديمقراطيّ وقابليّة التحمّل الضئيلة لدى

الديمقراطيّين، وبالتالي على قصر المسافة التي تفصل جزءاً وازناً من القوى الحديثة عن الجيش، «الحديث» هو الآخر. أضيفت إلى تلك العوامل جهود شبكة النظام المباركيّ لدفع الليبراليّين واليساريّين لتناسي أحقاد الماضي والعمل معاً ضدّ مرسي و«الحكم الدينيّ»، فبدا الليبراليّون واليساريّون أكثر استعداداً لرؤية الثورة وهي تُجهَض ممّا لرؤيتها وهي تُخطَف منهم[٦٥].

وفي ٩ آذار حكم القضاء بالإفراج عن الضبّاط المتّهمين بمذبحة بور سعيد، وفي ١٠ دافع جهاد فهمي، المتحدّث باسم الرئاسة، عن وزارة الداخليّة والشرطة. وفي أواخر آذار أُلزم مرسي، وهو ما بدا مُهيناً بما فيه الكفاية، بإعادة عبد المجيد محمود نائباً عامّاً، وبإبطال تعيينه طلعت عبد الله بديلاً منه. وتلاحقت الضربات القضائيّة المُذلّة لمرسي وللثورة معاً، ففي ٨ أيّار برّأت محكمة النقض كلّ المتّهمين بـ «موقعة الجمل»، مكرّسةً ما سبق أن صدر في ١٠ تشرين الأوّل. وفي ٢٥ أيّار مُنح رجال الشرطة والجيش الحقّ في ممارسة الحياة السياسيّة. وكان الأغرب، في هذه الغضون، أنّ مرسي لم يُقل وزير الدفاع ولم تنقطع علاقته الشخصيّة به.

وإذ راح يتصاعد قلق، بعضه مشروع ومعظمه مصنوع، من تحوّل مصر دولةً دينيّة، كان أقوى الحجج ضدّ حكم مرسي، بحسب قنديل، ما قدّمه الإسلاميّون أنفسهم الذين لم يكتموا، في خطبهم وعظاتهم، الحماسة لحملة سوف يشنّونها ضدّ «الكفّار»[٦٦]. ولمّا كان مطلوباً دمج التذمّر من مرسي في رغبة الجيش بإبعاده، وتقديم الإبعاد كمطلب شعبيّ يبرّر الاستيلاء العسكريّ الكامل على السلطة، نزل إلى الشارع، في ٣٠ حزيران، وهو ذكرى مرور سنة على تولّيه الرئاسة، ملايين المطالبين بتنحّي الرئيس الإخوانيّ وإجراء انتخابات رئاسيّة مبكرة، ووقّع الملايين على عريضة لهذا الغرض. وقد أطلقت تلك التحرّكاتِ حركةٌ نشأت في نيسان، أسّسها كثيرون من ناشطي ثورة يناير، وعُرفت بـ «تمرّد»، فبدت منذ ولادتها، مزدوجة التكوين والأهداف. فهي عبّرت، من جهة، عن استياء شعبيّ حقيقيّ، زاده تدهور الوضع الاقتصاديّ وعدم الاستقرار الذي يرافق عادةً كلّ المراحل الانتقاليّة المتطاولة، إلّا أنّ «تمرّد»، من جهة أخرى، لم تنجح في تبرئة نفسها من الصلة بالجيش ومن توسّله لها. وكان ذلك بالغ الدلالة على مصادرة ثنائيّة الجيش والإخوان لكلّ مبادرة نوعيّة مدنيّة وديمقراطيّة التوجّه.

وتأدّى عن ازدواج التكوين والوظائف ازدواج في المراحل، إذ، وفق عمرو حمزاوي، وبسبب

الانتقال من المعارضة المدنيّة لمرسي إلى تأييد وصول العسكر عبر الانقلاب، «انحرف مطلب الانتخابات الرئاسيّة المبكرة من كونه الإجراء الديمقراطيّ لتغيير رئيس منتخب فقد شرعيّته إلى آليّة نفي وإقصاء مجتمعيّ وسياسيّ ولو على ظهر دبّابة»[٦٧]. وبالنتيجة، كان ما قبله الليبراليّون واليساريّون المصريّون، بل تحمّسوا له ومهّدوا طريقه، بقاء شرعية يوليو ونظامها، علماً بأنّه كان يُفترض بمرسي إجراء انتخابات عامّة بعد أشهر، وكان القانون الانتخابيّ يوفّر الضمانات لانتخابات حرّة ونزيهة، فضلاً عن اتّضاح ضعف الإخوان بما يستبعد فوزهم فيها.

هكذا أمهلت «تمرّد» مرسي حتّى ٢ تموز للتنحّي، وإلّا فإنّها ستلجأ إلى العصيان المدنيّ. وسريعاً ما أعقب الإمهالَ إنذارٌ من الجيش أعطاه مهلة ٤٨ ساعة لتلبية «مطالب الشعب»، ثمّ في ٣ تمّوز، كان الانقلاب العسكريّ الذي أطاحه واعتقله، وتُوّج في ١٤ تمّوز بمذبحتي رابعة والنهضة الشهيرتين.

في الموازاة ظهرت علامات أخرى وكثيرة على حدّة الانقسامات في مجتمع سمّمه حكم الجيش والأمن لستّة عقود، كأن ترفض المستشفيات الحكوميّة معالجة المتظاهرين الجرحى[٦٨]، أو أن يردّ الإخوان، إلى جانب إحراقهم مراكز للشرطة والأمن، بإحراق أربع كنائس.

وما لا شكّ فيه أن الكثيرين ممّن تظاهروا ضدّ مرسي وطالبوا بخلعه كانوا يستأنفون ثورة يناير ويكمّلونها، أو أنّ هذا ما تراءى لهم، علماً بأنّ عهده كان أكثر بؤساً وتخلّعاً من أن يغلق أبواب التغيير السلميّ والمدنيّ. مع ذلك، فأصابع «المجلس العسكريّ» لم تكن بعيدة عن الحركة، فاستطاعت توظيفها، لا للانقضاض على الإخوان فحسب، بل للانقضاض على الثورة ذاتها أيضاً. وبهذا المعنى طرحت تلك التجربة، خصوصاً الروحيّة التي اندفعت «تمرّد» بتأثيرها، بعض المعاني اللافتة التي ربّما كان أبرزها أنّ قابليّة الحرب الأهليّة الإخوانيّة - غير الإخوانيّة أقوى من كلّ اعتبار آخر، وأنّ رَمَنطقة الجيش القطب الراسخ الذي يقابل قطباً لا يقلّ رسوخاً هو الانعدام السياسيّ للطبقة الوسطى الذي لا يتبلور إلّا على شكل بعثرة وتناثر. وفي النهاية، برهنت «الدولة العميقة» أنّ قدرتها على البقاء والاستمرار تتجاوز وجهاً للنظام بعينه لتنتج على الدوام وجوهاً تكون أكثر ملاءمة وأقدر على منع التغيير.

وصولاً إلى «داعش»

لكنّ الثورة المضادّة أطلّت برأس آخر في سورية والعراق خصوصاً، وفي عموم المنطقة بقدر من التفاوت، هو الإسلام السلفيّ والتكفيريّ. والحال أنّ الظاهرة هذه هي ممّا يصعب فصله، على الأقلّ في المشرق، عن المآلات التي أفضت إليها عشرات السنين العسكريّة والأمنيّة.

فقد شكّلت الولادة «الرسميّة» لـ«القاعدة» في أواخر الثمانينيّات[٦٩] محاولة رومنطيقيّة أخرى بعد اتّضاح مآلات القوى الراديكاليّة على أنواعها. ذاك أنّ الإخوان المسلمين المصريّين اصطدموا، في مواجهة نظام يوليو وقسوته، بانسداد أنتج عجزهم عن تلبية التطلّب الاحتجاجيّ المتعاظم في بلدان وجودهم. فبعدما تولّى الإرشادَ مرشد موصوف بـ«الاعتدال» هو عمر التلمساني، واستمرّ فيه حتّى وفاته في ١٩٨٦، تولّى المنصب وجه آخر موصوف بـ«الضعف» هو محمّد حامد أبو النصر، الذي بقي مرشداً من ١٩٨٦ حتّى ١٩٩٦[٧٠]. وفي ظلّ أبو النصر، أصدرت الجماعة عام ١٩٩٤ بياناً عُنون بـ«الشورى والتعدّديّة الحزبيّة في المجتمع المسلم»، واعترف بالحقوق السياسيّة للمرأة والأقباط، مؤكّداً أنّ الديمقراطيّة هي النظام السياسيّ الوحيد المقبول، و«كان بيان الشورى نتاجاً لجدل حامي الوطيس بين الأجيال الشابّة والأكبر سنّاً، وكان الهدف الأساسيّ من هذا البيان هو القطيعة مع المواقف غير الواضحة والغامضة للجيل الأكبر سنّاً تجاه القضايا التي ناقشها البيان. والأكثر أهمّيّة من ذلك أنّ البيان صدر بعد أشهر فقط من إطلاق مبارك لحملة قمعيّة جديدة ضدّ الإخوان»[٧١].

فالإخوان، بالتالي، كانوا قد بدأوا يسلكون طريقاً لا يخالف التوجّهات القطبيّة فحسب، بل يخالف أيضاً الميول الراديكاليّة التي كانت تنعشها أسباب اجتماعيّة وسياسيّة خصبة. وقد ترك أيمن الظواهري نصّاً معروفاً في أوساط الإسلاميّين ينقد فيه بشدّة الإخوان الذين بدوا له مفرّطين ومتراخين حيال الغرب ومفهوم الديمقراطيّة والحكّام، خصوصاً منهم مبارك، وكذلك حيال اليهود والنصارى، وأنّهم «ضيّعوا أصول الدين»[٧٢]. فمنذ السبعينيّات، ومع انفجار موجة الهجرة من الأرياف إلى المدن، ولا سيّما القاهرة، انعكس الأمر على الإخوان تريفاً متعاظماً لعضويّتهم[٧٣]، وفي الاتّجاه نفسه عملت هجرتهم إلى الخليج التي زادتهم محافظةً ممّا لم تترجمه تماماً قيادتا التلمساني وخصوصاً أبو النصر.

أمّا الإخوان السوريّون فكانت السلطة قد وجّهت إليهم ضربات قاصمة أنهت نشاطاتهم وأدّت إلى هجرة قياداتهم، ولا سيّما بعد ١٩٨٠ حين صدر القانون ٤٩ الذي يعاقب بالإعدام «كلّ منتسب» إلى جماعتهم. مع هذا كان جميع مراقبي الإخوان ما بين أواسط الثمانينيّات واندلاع الثورة السوريّة (عبد الفتّاح أبو غدّة وحسن هويدي وعلي صدر الدين البيانوني) معروفين بالاعتدال ومحاولات التوسّط مع النظام أو مع أطراف منه، خصوصاً أنّ متشدّدي الإخوان وإرهابيّيهم كانوا قد أنشأوا منذ السبعينيّات «الطليعة المقاتلة» بزعامة مروان حديد، ثمّ أبعد الإخوان عنهم، في أوائل الثمانينيّات، عدنان عقلة الذي استقرّ في قيادة «الطليعة المقاتلة» إيّاها.

لكنّ الانسداد والعجز عن تلبية التوقّعات لم يكونا أقلّ وضوحاً في حالة الحركات والأنظمة القوميّة واليساريّة على صعيد المنطقة والعالم. ففي أواخر الثمانينيّات، كان الرئيس السوريّ حافظ الأسد يصالح بطريقته السياسات الأميركيّة في لبنان كما في حرب الخليج الثانية لتحرير الكويت. لكنّه أيضاً كان قد قطع شوطاً بعيداً في التخلّي عن الانتساب الإيديولوجيّ البعثيّ المعلن لمصلحة الفئويّة الطائفيّة التي اصطدمت، خصوصاً في حماة عام ١٩٨٢، بالطائفة السنيّة. وكان الرئيس العراقيّ صدّام حسين ينتقل من حرب إلى حرب ويبدو على درجة من التخبّط والتعرّض للتآكل بما يحرمه القدرة على تثمير التعاطف الجماهيري، الواسع إنّما المبعثر والمشتّت، مع حروبه. أمّا منظّمة التحرير الفلسطينيّة، فذوت صورتها النضاليّة القديمة وانتقل تركيزها، من منفاها التونسيّ، نحو تسوية ما مع الإسرائيليّين، فيما كانت تستنزفها دمشق في حملة ضارية ومنهِكة ومتعدّدة الساحات شنّتها ضدّ «العرفاتيّة»، وتوّجَتْها، عبر تابعيها اللبنانيّين، في «حرب المخيّمات» ببيروت.

ومن جهة أخرى، وبطبيعة الحال، لم يكن ممكناً في جماعة سنّيّة متشدّدة كالتي عُرفت بـ«القاعدة»، أن تسير في ركاب الثورة الإيرانيّة الشيعيّة، ولا سيّما أنّ حربَها المديدة مع العراق فجرت خزّاناً من المشاعر الطائفيّة الحادّة على ضفّتي الصراع. أمّا الاتّحاد السوفياتيّ، فجعله احتلال أفغانستان المسلمة حليفاً صعباً، ولم يُبق منه، في نظر الإسلاميّين المتشدّدين، سوى كونه طرفاً غربيّاً آخر تتوافر فيه مواصفات العداوة، كالاستعماريّة والصليبيّة، معطوفتين على «الإلحاد الشيوعيّ». وفي الأحوال كافّة، فإنّ الاتّحاد السوفياتيّ كان يعيش، أواخر الثمانينيّات، مرحلة «الاستسلام» الغورباتشوفيّ للغرب، بل ما لبث، هو نفسه، أن كفّ عن الوجود بعدما تأكّد للإسلاميّين الذين ألحقوا به هزيمة أفغانستان أنّه خصم عابر وسهل.

صحيح أنّ المصدرين الفكريّين المعروفين لـ«القاعدة» كانا أفكار سيّد قطب وشائع التعاليم الوهابيّة، ما زاد في خشونة الحركة الجديدة ووعورتها، وفي استسهال التعامل معها كحركة ضعيفة الصلة بالتعبيرات الحديثة عن التاريخ العريض للشرق الأوسط. والاستسهال هذا كان بدوره شكلاً آخر من أشكال خداع الإيديولوجيا الذي أملى تعاطياً مع الأحزاب والتيّارات والأنظمة القوميّة واليساريّة، وإلى حدّ ما الإخوانيّة، كما لو أنّها تنتمي إلى عالم يختلف نوعيّاً عن عالم «القاعدة». ذاك أنّ مصادر غير القطبيّة والوهابيّة، أهمّها ما أشير إليه من إحباط وعجز راديكاليّين على مستوى المنطقة، حضرت أيضاً في خلفيّة المناخ الذي أحاط بولادة «القاعدة»، وهي مصادر لم تكن بالضرورة مُوعَاة ومُنظَّرة، كما لم تحظ تالياً، بسبب افتقارها الخطابيّ والتعبيريّ، بما تستحقّ من عناية. بل تجوز المجازفة بالقول إنّ قطبيّة «القاعدة» ووهابيّتها ترجمتا، بين أمور أخرى، تحوّل الرهان الإيديولوجيّ نحو تلك الإسلاميّة الوعرة بعدما انكشفت قدرات المجمّع الراديكاليّ في مقاومة الغرب ونفوذه وحلفائه المحلّيّين. وهو ما لا يمكن إلّا أن يذكّر بطرح نخبويّ سابق قدّمَ اليساريّةَ الراديكاليّة، المزدهرة على هوامش المقاومة الفلسطينيّة، بديلاً عن الناصريّة والقوميّة العربيّة في أواخر الستينيّات، بعد الهزيمة التي ألّمت بهما عام ١٩٦٧. وكانت تلك اليساريّة، في معرض «الردّ على الهزيمة»، قد استلهمت ما وُصف بانتصارات على الغرب كانت تحرزها فيتنام وكوبا الشيوعيّتان[٧٤]. ولن يكون من الصعب هنا التأشير إلى تقاطعات، تفاوتَ التعبير عنها، في الخلفيّات البعيدة. ذاك أنّ الأنظمة «العلمانيّة» و«التقدّميّة»، غير المعنيّة فعليّاً بالإسلام وغير الراغبة جدّيّاً في مقاتلة إسرائيل، تركت إعلامها وتعليمها ومثقّفيها الرسميّين يعبّرون عن تلك العواطف والميول التي تُظهر الأنظمة وفيّةً للدين ولـ «تحرير» الأرض، وللماضي التراثيّ عموماً، كما توفّر مُتنفَّساً للسكّان الذين يتلقّون تأثيرات ذاك الإعلام والتعليم والثقافة. وإنّما من فجوات كهذه نما جزء غير يسير من الوعي الأصوليّ النضاليّ على أنواعه، مُرتّباً أحد أسباب التراجع الثقافيّ، بالمعنى العريض للكلمة. أبعد من هذا أنّ الوعي الرومنطيقيّ في صورته عن عالم متجانس وصافٍ وعديم النشاز، ناصعٍ وتامٍّ طُرد منه الآخر المختلف، قابلٌ لأن يرفد ميلاً أكثريّاً كارهاً للاختلاف، بما فيه اختلاف الأقلّيّات على أنواعها. وفي هذه العمليّة يُنجَز توحيدان متكاملان: توحيد الذات المتوهَّمة، بما فيه توحيدها مع تاريخها (وهو غالباً مؤسطر أو متوهّم)، وتوحيد الآخر (الغرب، البورجوازيّة...) الذي يبقى هو نفسه على حاله، لا

ينقسم ولا يتفاوت، فيما تبقى مقولة «الأصالة» التي غالباً ما أُسبغت على قوميّة عربيّة ممتزجة بالإسلام صمغاً لتلك الذات.

يعزّز هذه الوجهةَ الخلطُ الشائع بين إدانة الاستعمار كواقعة تاريخيّة وإدانته كواقعة سياسيّة وثقافيّة تُصوَّر دوماً على أنّها راهنة وقاهرة، وهو ما ينشئ استمراريّة خرافيّة تؤازر الوعي الماهويّ، حيث ينتصب «عقل» غربيّ لا يحول ولا يزول، ولا تخترقه الانقطاعات والتحوّلات. وإذا صحّ أنّ الشعارات والوعود الكبرى للحقبة القوميّة - الأمنيّة (وحدة، اشتراكيّة، تحرير فلسطين...) انقضت، إلّا أنّ أحداً لم يعلن موتها ولا الحداد عليها، ما أبقاها، في ظلّ بطء المراجعات والتحوّلات الفكريّة، كما بسبب قداستها، قابلةً للاستعمال على نحو أو آخر.

إلى ذلك فالإلحاح الرومنطيقيّ، الذي غالباً ما تحمله نبرة وجدانيّة جريح وحادّة، يؤسّس للاستهانة بالمراحل والظروف الموضوعيّة في الإنجاز. فهذه اعتبارات تنتمي إلى واقعيّة رديئة يتمسّك بها جبناء أو مستفيدون من وضع راهن ما، وهم في الحالات جميعاً لا يسمعون صوت الشعب ولا يهمّهم سماعه. أمّا الموقف السليم، فمفاده أنّ كلّ شيء ينبغي أن يحصل وأن يحصل فوراً ودفعة واحدة في كلّ مكان. لكنْ في المقابل، تنطوي الرومنطيقيّة على بُعد مختلف تماماً، لا يقلّ مناهضةً للسياسة عن البُعد الأوّل، مؤدّاه أنّ المشاكل بطبيعتها جوهريّة ووجوديّة تجد حلّها في الخلاص الكبير الشامل لكنّها لا تجده في حلول سياسيّة وديبلوماسيّة. فهنا، وقبل بلوغ الخلاص، ليس سوى التدمير والتدمير الذاتيّ والانتحار والبطولة، بوصفها معاندة للقدر، كما بوصفها الوحدات التي يتألّف منها الأفق الوحيد المفتوح، ولو كان مفتوحاً أمام انسداد شامل فحسب.

تذمّر شبابيّ ضاغط

ويتوقّف مطوّلاً الباحث الإيرلنديّ ماليس روثفن عند قواسم مشتركة، أشدّ وضوحاً، بين تيّارات تبدو لوهلة عديمة التقاطع، أحدها «القاعدة». فهو يرى أنّ «البحث عن العدالة الاجتماعيّة الذي تشاركَ فيه [عبد الله] عزّام وأعضاء آخرون في الحركة، بمن فيهم أيمن الظواهري، مع [سيّد] قطب وإيديولوجيّين شيعة كعلي شريعتي، إنّما يدين بالكثير إلى الأفكار الماركسيّة والاشتراكيّة، مع أنّ شريعتي كان وحده مَن اعترف علناً بهم وانتقدهم. لكنّ التوازي

مع الفاشيّة يذهب أبعد ممّا مع الماركسيّة. ففي عدائه المعلن للعقل (المُحال إليه بالإشارة إلى صراع أحمد بن حنبل ضدّ المبدأ المعتزليّ في «خلق» القرآن) لا يلوح ماركس، وهو طفل التنوير، بل يلوح نيتشه بوصفه المناهض للعقل الذي يشبه الأشعريّ المناهض للمعتزلة الذي يستعيده عزّام. فالارتباط بأراضي فلسطين وبخارى وإسبانيا المفقودة (...) هو مثل استحضار موسوليني لروما القديمة، في نوستالجيّته» [٧٥].

وكان ما يضغط في الاتّجاه الاستبداليّ هذا أنّ التراجع والعجز اللذين أبدتهما القوى الراديكاليّة التقليديّة آنذاك، توازيا مع تذمّر واحتجاج كانت تعيشهما المنطقة في الوقت عينه، ويعبّر عنهما شبّانها خصوصاً، وبالأخصّ منهم المفقرون والمهمّشون. وعلى التذمّر والاحتجاج، تغذّى الوعي العدميّ لـ «القاعدة»، مستجيباً للتطلّب الراديكاليّ، وإن عبر الردّ على «كفر» العالم بـ «البراء» التطهّريّ منه، وعلى الحاضر بالماضي في أسوأ تأويلاته.

ففي أواخر الثمانينيّات هبطت أسعار النفط، بعدما كان ارتفاعها الهائل في السبعينيّات، مصحوباً بتدفّق العمالة المهاجرة إلى الخليج، قد أوجد لعموم المنطقة ما يشبه سوقاً مشتركة للتنمية والعمالة. واستجابةً لهذا التطوّر، وفي موازاة الحربين العراقيّتين مع إيران وفي ضمّ الكويت اللتين فاقمتا الصعوبات الاقتصاديّة، أخذت حكومات كثيرة في البلدان غير النفطيّة ببرامج للإصلاحات حمّلت الفئات الأفقر والأضعف أكبر أعبائها. وفي الأحوال كافّة، توسّعت ظاهرة الشبّان ممّن قذفت بهم البطالة والهجرة الريفيّة المتسارعة إلى ضواحي المدن وأحيائها الأشدّ بؤساً، فيما كانت أوضاع الطبقات الوسطى الأصلب عوداً تتأزّم بدورها ولا تُخفي قلقها حيال تهديد محتمل. وهذا لئن ميّز بيئة «القاعدة» عن البيئة التقليديّة للإخوان، الأكثر مدينيّة وانتساباً إلى الطبقات الوسطى، على ما سبقت الإشارة في الفصل الخامس، فقد ترافق مع تَبنٍّ أكبر للعنف وارتباط أقلّ بدورة حياة وطنيّة ومجتمعيّة بعينها. وليس قليل الدلالة على الاستعداد الرومنطيقيّ لـ«القاعدة»، الذي بلغ ذروته المجنونة في ١١ أيلول ٢٠٠١، دور «الهجرة» إلى أفغانستان في تأسيسها، وتبلورها كلقاء أمميّ لأخوة في الإسلام[٧٦].

ويتولّى أيمن الظواهري إيضاح بعض الجوانب الغامضة نسبيّاً في وعي «القاعدة». ففي كتابه «فرسان تحت راية النبيّ»، حيث يكثر الاستشهاد بالشعر العربيّ الذي يبدو مصدرَه الثقافيّ

الأوّل بعد الدين[٧٧]، لا يكتم الظواهري ولعه بـ«الصورة» في أفغانستان التي تتميّز بكونها «واضحة جدّاً: شعب مسلم يجاهد تحت راية الإسلام، وعدوّ خارجيّ مُعتدٍ كافر يسانده نظام داخليّ مرتدّ فاسد»، على عكس التباس بعض الساحات التي «اختلطت فيها شعارات القوميّة الوطنيّة بالإسلام، بل وأحياناً بشعارات اليسار والشيوعيّة» كما في قضيّة فلسطين[٧٨]. أبعد من هذا أنّ مراجع الظواهري تشمل كثيرين من أصحاب الأسماء الثقافيّة المألوفة في البيئة القوميّة – اليساريّة في مصر، خصوصاً منهم المتحوّلين إلى الإسلاميّة من مواقع قوميّة وماركسيّة. فهو مثلاً يستشهد بمحمّد عمارة كأحد مراجعه المنزّهة[٧٩]، لكنّه يعود مراراً إلى عبد الوهاب المسيري بإيجابيّة وتثمين باديين بوصفه «كان علمانياً شيوعياً ثمّ منّ الله عليه بالهداية للإسلام»[٨٠]. وهذا وسواه إنّما يندرجان في نصّ يحتلّ حبّ الموت فيه موقعاً رفيعاً[٨١] لا ينافسه إلّا طلب المستحيل الذي عجز عنه السابقون، بحيث ينقل الظواهري عن عزّام أنّ «كلّ الأمّة المسلمة آثمة لأنّها لم تُرجع الأندلس، ولم تُرجع بخارى، ولم تُرجع فلسطين، ولم تُرجع أفغانستان. ويبقى الجهاد فرض عين حتّى ترجع كلّ بقعة كانت إسلاميّة إلى يد المسلمين»[٨٢]. وهي رومنطيقيّة تتطلّب احترافاً يتجاوز الاحتراف اللينينيّ، بحيث ينبغي في المجاهد، حسب عبدالله عزّام، أن لا يظنّ «أنّ فرض العين في الجهاد يَسقط عنك إذا جاهدتَ في أفغانستان سنةً أو سنتين أو خمساً أو... [فـ] بعد أفغانستان تتحوّل إلى فلسطين إذا استطعت أن تقاتلهم، وإذا ما استطعت [فـ] على بخارى [وإذا] ما استطعت [فـ] على الفيليبين». ذاك أنّ «هذا الدين جاء بالسيف، وقام بالسيف، ويبقى بالسيف، ويضيع إذا ضاع السيف»[٨٣]. مع هذا فإنّ «السيف»، وفق أبو محمّد المقدسي، المنظّر التكفيريّ الآخر، قد لا يُطلَب منه أكثر من موت يكاد يكون مجّانياً لصاحبه، إذ «نحن لا نتمنّى البلاء لنفسنا ولا للمسلمين، ولكنّ البلاء هو سُنّة الله عزّ وجلّ في هذه الطريق، ليميّز به الخبيث من الطيّب (...) لأنّ المرء إنّما يُبتلى على قدر دينه، فأشدّ الناس بلاءً هم الأنبياء ثمّ الأمثل فالأمثل»[٨٤].

لقد كشف حدث ١١ أيلول حجم العداء للغرب، مرموزاً إليه خصوصاً بنيويورك وبالعاصمة السياسيّة والإداريّة واشنطن. لكنّ هذا العداء، وهو من طبيعة ثقافيّة أساساً، بدا النتيجة الممكنة الوحيدة لفائض العداء السياسيّ الذي تبادله القوميّون واليساريّون والإخوانيّون لعقود مع الولايات المتّحدة، دون أن يجد تصريفه بغير الهزائم والانتكاسات. ولئن كان لهذه النتائج المتراكمة أن ضاعفت الاحتقان والاستعداد لسلوك الطريق العدميّ، فإنّ ضربة ١١ أيلول

نفّذت وتجاوزت ما بشّرت به طويلاً الأفكار الثوريّة لجهة ضرب الغرب والإمبرياليّة ومصالحهما ورموزهما. وقد يجوز، تأصيلاً لتلك الضربة، أن نعيد أحد مصادرها إلى ما رفعته الجبهات الفلسطينيّة الأشدّ تطرّفاً في السبعينيّات عن «ضرب الإمبرياليّة في كلّ مكان». وإذا كانت «الجبهة الشعبيّة لتحرير فلسطين» أشهر من طرح هذا الشعار ومارسه، فإنّها أيضاً كانت أكثر الحركات تأثّراً بخليط إيديولوجيّ يجمع أجزاء مبعثرة من القوميّة الفاشيّة والماركسيّة والتوجّهات الرومنطيقيّة والعدميّة. ومثلما رأت «الجبهة الشعبيّة» في العمليّات الإرهابيّة الخارجيّة وخطف الطائرات طريقاً إلى تغيير مواقف دول الغرب بما يقرّب «تحرير فلسطين»، رُسمت ضربة أيلول كتدمير للحضارة الغربيّة وللولايات المتّحدة لن تقوم لهما قيامة بعدها. وربّما إذا راجعنا إشارات الإسلاميّين هؤلاء إلى انهيار السلطنة العثمانيّة وما يحفّ به من نذير قياميّ يصوّره نهايةً للإسلام، ولو عارضة ومؤقّتة، تبدّى لنا ١١ أيلول بوصفه البشير المعادل ضدّيّاً لذاك النذير. فالبدايات والنهايات التي تتحكّم بوعي «القاعدة» لا تموضعها فحسب في مكان رومنطيقيّ صلب، بل تعيّن أيضاً هذه الرومنطيقيّة كجزء من «النظام» الذي نشأ ردّاً على زمن الحداثة والدولة – الأمّة، الذي تولّت «القاعدة» افتتاح حقبته الأخيرة، أي نهايته التي ما كان لها إلّا أن تصطبغ بانتحاريّة تشبهها.

وهنا نقع على مشترك آخر هو مغادرة السياسة التي شكّل الانقلاب العسكريّ القوميّ بواكيرها الظافرة في المشرق العربيّ وأجزاء أخرى من «العالم الثالث». لكنّ ما بدا تفاؤليّاً مع الانقلاب العسكريّ، بوصفه بدايةً لسيرورة مغادَرة السياسة، اكتسب طابعاً مُرّاً وتشاؤميّاً مع «القاعدة» وأخواتها التي شكّلت نهاية تلك السيرورة، فتجلّى معها على نحو ساطع ومكثّف عدم السعادة بالواقع وبهذا العالم المعاصر المرشَّحَين للعداوة والتدمير فحسب.

والسمات هذه يمكن تبيّنها في صورة أوضح مع «تنظيم الدولة» أو «داعش» الذي استفاد في نشأته من تعاظم المساحات الخارجة عن سيطرة الحكومات في ظلّ «الربيع العربيّ»، كشرق سورية وسيناء واليمن والحدود الجبليّة التونسيّة الجزائريّة. فـ«داعش» نفّذ، بتوحيده أجزاءً واسعة من سورية والعراق يقطنها ملايين السكّان، ما بشّر به القوميّون طويلاً وعجزوا عنه، بحيث بدا التوحيد الداعشيّ الشكلَ الوحيد الممكن والمتوافر لأيّ توحيدٍ راهن يتجاوز حدود الدولة – الأمّة التي «صنعها الاستعمار». تلازم ذلك، في العراق ولبنان، مع تصاعد

الاستنفار الشيعيّ المدعوم بقوّة إيران، ما زاد في تطييف النزاع وإظهار الطائفيّة بوصفها أيضاً نظام حرب إقليميّة. وإذ باتت سورية ساحة المواجهة الأكبر، فقد وجد التطييف ما يؤجّجه في هجمات «داعش» على الأقليّات لأنّها أقلّيّات و/ أو لالتصاقها بنظام الأسد. فالتداخل القرابيّ والجغرافيّ بات ينتقم، والحال هذه، من الدول والحدود وما تسبغه من تنظيم وأعراف، وهو سلوك يملك أصولاً «نظاميّة» قريبة العهد في الغزو العراقيّ للكويت عام ١٩٩٠، وفي الوجود العسكريّ السوريّ في لبنان منذ ١٩٧٦.

ولّما كانت الوحدويّة البعثيّة في سورية والعراق أقرب إلى إسقاط رغبويّ ردّت حدّتُه على حدّة التكسّر المجتمعيّ والوطنيّ في البلدين، وهو ما يفسّر الفعاليّة التي استطاع البعث «الوحدويّ» إحرازها فيهما، جاز القول إنّ «داعش» صالح لأن يُعَدّ ابتذالاً للقوميّة العربيّة الرومنطيقيّة بالمعنى الذي كانته النازيّة ابتذالاً للقوميّة الألمانيّة الرومنطيقيّة. وكان الابتذال، في الحالتين، وفي الآن نفسه، ذروة العلاج الرومنطيقيّ بعد هزيمة الرومنطيقيّات الأمّ، وهو التتويج المنطقيّ الذي مهّد الطريقَ إليه تراجعُ الأنظمة القوميّة نفسها عن قوميّتها إلى تراكيب تنشدّ الهويّة فيها إلى الأبعاد القرابيّة والدمويّة.

وهذه المعاني تتبدّى على وضوح بلّوريّ في كتاب أبي بكر ناجي «إدارة التوحّش» الذي وُصف بالمصدر الفكريّ لـ «داعش»، وإن رُجّح أنّ ظهوره سبق ظهورَ التنظيم بنحو عقد. فقد استهلّ ناجي، وهو في الأحوال جميعاً أحد مُنظّري حركات الجهاد السلفيّة، كتابه بـ «مَبحث تمهيديّ» عن «النظام الذي يدير العالم منذ حقبة سايكس بيكو»[٨٥]، التي رادفت سقوط الخلافة وبداية الانتظار لبعث الدولة الإسلاميّة مجدّداً. وغنيّ عن القول أنّ «حقبة سايكس بيكو» هي لحظة التأسيس في السرديّة النضاليّة المشتركة بين الفصائل الموصوفة بمناهضة الإمبرياليّة. ولا يلبث ناجي أن يستشهد، موافقاً، بأحد الشيوخ الذي حذّر من «ضلال بعض قادة الحركات المهترئة بوجوب الحفاظ على النسيج الوطنيّ أو اللحمة الوطنيّة أو الوحدة الوطنيّة. فعلاوة على أنّ هذا القول فيه شبهة الوطنيّة الكافرة، إلّا أنّه يدلّ على أنّهم لم يفهموا قطّ الطريقة السُّنَنيّة لسقوط الحضارات وبنائها»[٨٦]. أمّا الذين يظنّون أنّ دولة الإسلام المنتظرة ستكون «دولة ممثّلة في الأمم المتّحدة وتتعايش وتتبادل المصالح مع جيرانها»، فيفوتُهم أنّ «دولة الإسلام تقوم على أنقاض ذلك كلّه»[٨٧].

وبالفعل، فدولة «داعش» التي لم تستهدف إسقاط النظام السوريّ بذاته، أو أيّ نظام، تبعاً لتركيزها على بلوغ هدف «التمكين»، أي احتلال الأرض وإقامة سلطة الخلافة عليها، كانت الأكثر جذريّة وانقلابيّة في فهمها للدولة وتفريغها لوظائفها. فهي وفّرت للسلفيّين على امتداد العالم فرصة «الهجرة» إلى مكان يمكن فيه، في ظلّ غياب أيّة سلطة رسميّة منافسة، تنفيذ الهجرة بالكامل دون اللجوء إلى تسويات ملوّثة بالسياسة. وهذا الصفاء الأقصى ربّما كان ما يفسّر لماذا برهن «داعش» أنّه «أكثر جذباً من [جبهة] النصرة للمتطوّعين الأجانب»[٨٨]. لكنّ ما لا يقلّ أهميّة، أنّ «داعش» ثمرة مباشرة لقهر أنزله بشعبه النظام «القوميّ» و«التقدّميّ» لصدّام حسين، وبالتالي فهو من ثمار القسوة التي انطوى عليها السجن العراقيّ، بالمعنى الذي كانت فيه القطبيّة إحدى ثمار القسوة الناصريّة. فنحن، بالتالي، حيال رمزيّة صارخة ومتكاملة للسجّان البعثيّ والسجين الإسلاميّ يجوز معها الحديث عن عدوى القسوة والتوحّش، بحيث لا يعود مهمّاً الغطاء الإيديولوجيّ الذي تتغطّى به هذه الممارسة القاسية أو المتوحّشة. وهو ما أضافت إليه المساهمة السوريّة إطلاق المساجين الإسلاميّين من سجونهم في عمليّة استكمال لتعميم العنف في مواجهة ثورة سلميّة، ما مهّد لعسكرتها ولتعزيز تطييفها، ثمّ لعزلها وقمعها.

والراهن أنّ دور القمع في توسيع ظاهرة الإسلام السياسيّ والنضاليّ ليس جديداً، ولا يقتصر على بلد أو بلدين. ففي دراسته آسيا الوسطى مثلاً، لاحظ أحمد رشيد، أحد أبرز دارسي حركات الإرهاب الإسلاميّ، أنّ «الشعبيّة المتعاظمة للإسلام السياسيّ (...) ناتجة أساساً من قمعيّة الأنظمة الآسيويّة الوسطى. فهذه الحكومات ترفض أن توسّع قاعدتها السياسيّة، وأن تؤسّس حتّى أبسط الإصلاحات الديمقراطيّة، أو أن تسمح بأيّ نوع من المعارضة السياسيّة. وإذ يتزايد الفقر والبطالة، وتقلّ الفرص الاقتصاديّة، تبدو مجتمعات آسيا الوسطى المركوبة بالديون ناضجة لأيّ تنظيم أو حزب يوفّر أملاً بحياة أفضل. وتستجيب الأنظمة بزيادة القمع، فلا تعتبر النضاليّة الإسلاميّة وحدها، بل كلّ ممارسة إسلاميّة، خطراً على إمساكها بالسلطة. وقصر نظر كهذا لم يفعل سوى تأجيج الدعم للمجموعات الإسلاميّة الأكثر راديكاليّة»[٨٩].

ولا يلبث ما أسميناه عدوى القسوة والتوحّش أن يحظى بالتعميم، إن لم يكن التأبيد، لدى حركات كهذه، بحيث يتراجع معناه كأداة أو تكتيك عارض ليغدو بذاته غاية استراتيجيّة.

هكذا نرى كيف أنّ نصّ ناجي يكاد يستغني عن كلّ «خلاص» أرضيّ يكون الموت، وفق الوعي الخلاصيّ، فاتحته ومدخله، ليُثقله بموت لا يكاد يبقى بعده إلّا الخلاص السماويّ، أي إنّه يحوّله، بالحسابات الأرضيّة، إلى موت للموت. فلئن كانت المسيرة الجهاديّة «مسيرة الأشلاء والدماء والجماجم»، فاكتشاف الحقّ هو بذاته ابتلاء، إذ «منذ أن تشرق شمس الهداية في مجتمعنا إلّا وتبدأ معها سلسلة من الابتلاءات». وفيما يتساوى مَعنيا الفتنة والابتلاء، فـ«فتنة الابتلاء بالسجن» ذات دلالات جماليّة لا تتفوّق فيها عليها إلّا «الفتنة الشديدة بالدماء والجماجم وتطايُر الأشلاء»[٩٠].

وقد يردّ مفهوم «الموت للموت» إلى عالم الحرب وأهواله ممّا بناه صدّام في العراق عبر حروب متتالية، وتغذيته بالتالي «غريزةَ الموت» (ثاناتوس) بالمعنى الفرويديّ المستمَدّ من تجربة الحرب العالميّة الأولى وشيوع عنفها. لكنّه أيضاً ما يفسّر ضعف الحساب العقلانيّ والربط بين الأسباب والنتائج، كما في القسوة التي مارسها «داعش» على السكّان الذين حكمهم، كقبيلة الشعيطات في دير الزور التي نُفّذت فيها إعدامات جماعيّة لـ١٥٠٠ شخص، إبّان حرب كان «داعش» فيها بحاجة إلى دعم السكان. وإذا كانت السابقة الكبرى لهذا السلوك، حيث يفيض الشرّ على كلّ ضبط أو عقلنة حتّى لو كانا ذاتيّي المردود، تسخيرَ النازيّين لنقل ضحايا المحرقة قطارات كان الجهد الحربيّ ومواصلاته في أمسّ الحاجة إليها، فإنّ البيئات التي استهدفها «داعش»، وهي بيئات مؤمنة، سمّتهم «خوارج»، مستخدمة لهم وصفاً يدلّ على مغايرة المقبول الدينيّ والانشقاق عنه.

لكنّ شطراً عريضاً من الثقافة الشعبيّة مال إلى التعامل مع «داعش» كصناعة أميركيّة، وهو ميل، فضلاً عن تآمريّته الراسخة وعن رومنطيقيّته الإنكاريّة وعديمة التحمّل للمسؤوليّة، يختار ذات العدوّ الذي اختاره المجمّع الراديكاليّ عدوّاً ممتازاً وراسخاً.

وهذا الصراع على أرض مشتركة (العدوّ أميركيّ لدى الأطراف المتصارعة جميعاً) يملك تعبيرات كثيرة أخرى. فقد كان للتحقيق الذي نشرته مجلّة «دير شبيغل» الألمانيّة أن سلّط أضواءً كثيرة على دور ضبّاط صدّام حسين ممّن انتقلوا بسرعة إلى قيادة «داعش»[٩١]، لأنّه «مع أنّ حزب البعث العراقيّ كان مسيطراً، فإنّ المنظومتين [البعث وداعش] تتشاركان في النهاية

بقناعة مفادها أنّ السيطرة على الجماهير ينبغي أن تبقى في أيدي نخبة صغيرة غير مسؤولة حيال أيّ كان – لأنّ [هذه النخبة] تحكم باسم خطّة عظمى، تستمدّ شرعيّتها إمّا من الله أو من أمجاد التاريخ العربيّ»، كما تقول المجلّة الألمانيّة. وكان قد طُبّق، قبل ذلك، المبدأ نفسه في سلوك نظام بشّار الأسد بتمريره «المجاهدين» إلى العراق، حيث إنّ «تسعين بالمئة من منفّذي الهجمات الانتحاريّة دخلوا العراق عبر الطريق السوريّ»، بحيث إنّ «علاقة غريبة نمت بين الجنرالات السوريّين والجهاديّين الأمميّين والضبّاط العراقيّين السابقين الموالين لصدّام»[٩٢].

وفي وقت لاحق، مع قيام الثورة السوريّة، عمل نظام الأولويّات هذا على نحو باهر، ففضّل النظام أن يكون معارضوه إسلاميّين راديكاليّين وأطلقهم، لهذا السبب، من سجونه، على ما سبقت الإشارة[٩٣]. وبالفعل، بدأ في ٢٠١٣ تهميش العمل الثوريّ السلميّ لمصلحة الحرب الأهليّة المتضامنة مع النزاع الإقليميّ. هكذا بات يمكن الكلام عن نظام واحد (*system*) ينطوي على نُظَيْمين (*regimes*) متصارعين يحاصران السياسة، بالإرهاب من جهة، وبالحرب على الإرهاب من جهة أخرى.

لقد عمل قيام الثورات السلميّة والمدنيّة، منذ أواخر ٢٠١٠، على توضيح فارق كبير ونوعيّ بين منطقين، قديم وجديد في التغيير. ذاك أنّ «القاعدة» و«داعش» استأنفا، في هذه الحدود، ما بدأه نظام الانقلاب العسكريّ مع الناصريّة والبعث ومعارضته التي مثّلها الإخوان. وقد جاء الاستئناف مصبوغاً بكثير من العدميّة واليأس الموروثين عن هزائم تلك القوى الآفلة. فـ«القاعدة» و«داعش» كانا الشكل الوحيد المتبقّي، ولو في حلّة إسلاميّة، للثورة العنفيّة القديمة المهجوسة بكبت الحرّيّة ومصادرة المجتمع. ولهذا بدا «الربيع العربيّ» في سنتيه الأولين بمثابة إشكاليّة مُربكة لها، ليس فقط بسبب الكيفيّات الكفاحيّة المدنيّة التي استُخدمت فيه والدور الفاعل للنساء في تظاهراته، بل أيضاً بسبب وضعه مسألتي الحرّيّة والوطن («نتاج سايكس بيكو») في صدارة الاهتمام. وفيما بدت الأنظمة الأمنيّة مستهدَفة، والفصائل الإيديولوجيّة والحزبيّة الملحقة بها ممزّقة وحائرة، بدا الجهاديّون زائدة دهنيّة: فحينما قتلت القوّات الأميركيّة أسامة بن لادن في باكستان في أيّار ٢٠١١، لاح الحدث تفصيلاً لا يستوقف إلّا قليلين. ولم تكن «القاعدة» وشبكات المجموعات التابعة لها غافلة عن هذا المعنى. هكذا، وفي وقت مبكر، وضع الظواهري ومتفرّعات «القاعدة» شعارات إقامة الشريعة وإنشاء الدولة والأمّة الإسلاميّتين

في مواجهة شعارات «الربيع العربيّ». وبالضبط لأنّ الأخير انتكس، ومعه انتكست علاقات الجماعات إلى سويّة الاحتراب الأهليّ، راحت التنظيمات التكفيريّة تصعد وتتمدّد، حتّى ليجوز القول إنّ إلحاق الهزيمة النهائية بـ«داعش» ومثيلاته سيكون بالغ الصعوبة بحرب ضدّ الإرهاب أو بدونها. والصعوبة نفسها تصحّ في الحيلولة دون ظهور حركات تشبهها في ظلّ أنظمة فئويّة تمارس، أو تتيح ممارسة، أعمال الثأر والانتقام ضدّ الجماعات التي تنبثق منها تلك الحركات، وهي، في حالة «داعش»، السنّة العرب، وقد تكون في حالات أخرى طوائف وجماعات أهليّة سواهم[٩٤].

فـ«مكافحة الإرهاب»، بأيّ معنى منتِج لها، لا بدّ أن تتّصل اتّصالاً وثيقاً بشيوع مناخ حرّ ومبادر يصنع الناس فيه حياتهم بأيديهم، وبقيام سلطات سياسيّة تكون، في الحدّ الأدنى، أقلّ ميلاً إلى الثأريّة الطائفيّة وأقوى ميلاً إلى وطنيّة تطمح إلى أن تكون جامعة وعادلة وتعدّديّة في آن واحد. وهذا ما لا يبدو على جدول أعمال اليوم أو الغد القريب.

في هذه الغضون يمكن القول إنّ «داعش» ومُشابهيه أغلقوا الدائرة الرومنطيقيّة على سكّان المشرق العربيّ إغلاقاً مصبوغاً بعنف كثير وبابتذال أكثر. أمّا أن تنكسر هذه الدائرة في وقت ما، في مكان ما، فأوّلُ شروطه أن ترحل الأنظمة السياسيّة وتصطحب معها عدداً هائلاً من الأفكار والقناعات والولاءات التي تحكّمت طويلاً بأهل هذه المنطقة.

الهوامش

1 Adam Roberts, «Civil Resistance and the fate of the Arab Spring», in: Adam Roberts, Michael J. Wills, Rory MacCarthy, and Timothy Garton Ash (ed.), Civil Resistance in the Arab Spring: Triumphs and Disasters, Oxford, 2016.

2 Hazem Kandil, The Power Triangle: Military Security and Politics in Regime Change, Oxford, 2016, p. 325.

٣ عن الفوارق بين معاني الثورة، انظر: حازم صاغيّة، ثورة في معنى «الثورة»، مجلّة كلمن، عدد ٨، خريف ٢٠١٣.

http://www.kalamonreview.org/articles-details-177#axzz5kfulS6Hp

٤ حول مخاطر انعدام كلّ تنظيم في الثورات العربيّة، وتميّز الحالتين التونسيّة والسودانيّة اللتين عرفتا الروابط المهنيّة والنقابيّة وسواها، انظر: عبد العظيم حماد، حيثيّات الاستثناء التونسيّ والسودانيّ: أزمة القيادة والتنظيم في الربيع العربيّ، في موقع «مدى مصر»، ٢٢/ ١١/ ٢٠١٩.

https://madamasr.com/ar/2019/11/22/opinion/u/%D8%AD%D9%8A%D8%AB%D9%8A%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%A7%D8%B3%D8%AA%D8%AB%D9%86%D8%A7%D8%A1-%D8%A7%D9%84%D8%AA%D9%88%D9%86%D8%B3%D9%8A-%D9%88%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%88%D8%AF%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D8%A3/?fbclid=IwAR02sL0FfwpH3crEn6tbBGLA6BW0cSIHBeo-Erph88pjLG8PPo-3Im7Kc8_Y

٥ يُراجَع مثلاً: Asef Bayat, Revolution without Revolutionaries – Making Sense of the Arab Spring, Stanford, 2017

٦ راجع مثلاً Gilbert Achcar, The People Want – A Radical Exploration of the Arab Uprising, California, 2013. pp. 130-2

٧ يترابط التأويل الاقتصاديّ مع البقاء، ودون انقطاع، في أسر النموذج اللينينيّ للثورة، والنظر وفق نسقيّة طبقيّة ما. فالطائفيّة في إيرلندا، بحسب أشقر، «ترتبط بمجافاة الزمن (anachronism) المتواصلة للعلاقة الكولونياليّة في قلب أوروبا الغربيّة، والتي لم ينجح التطوّر الرأسماليّ في إنهائها» (ص. ١٣٧–٨). أمّا

المناطقيّة، أو الجهويّة (regionalism)، فتوجد «إمّا كمسألة قوميّة (الباسك والكاتالان وهكذا) أو كنتيجة للتطوّر الرأسماليّ المتفاوت (المطالب التي ترفعها مناطق محرومة في وجه انفصاليّة المناطق «الأنانيّة»). هذه الأبعاد الحديثة للمناطقيّة توجد في الدول العربيّة: المسألة القوميّة الكرديّة في العراق وسورية، المسألة «الإثنيّة» الأمازيغيّة في بلدان المغرب بما فيها ليبيا، والمناطقيّة تبعاً لعوامل اجتماعيّة اقتصاديّة موجودة في كلّ مكان تقريباً» (١٣٨). ومن ثمّ يُردّ ذلك بالطبع إلى الاستشراق والنزعة الثقافويّة التي تتحدّث عن عدم التجانس بين الإسلام والديمقراطيّة. وعلى العموم، وهنا أيضاً، تؤخذ وحدة التاريخ العالميّ بوصفها معطى متحقّقاً، بحيث يستحيل النظر إلى الظاهرات التي لا سند لها في التاريخ الأوروبيّ إلّا كملاحق لظاهرات يسندها ذاك التاريخ (القوميّة، الرأسماليّة، الخ)، بدل النظر إلى ذاك التاريخ العالميّ بوصفه مشروعاً للتحقيق، ليس النجاح في تحقيقه مضموناً بالضرورة، وفي غضون هذه السيرورة المديدة تحظى الظاهرات «الملحقة» بقدر كبير من الذاتيّة والصمود. وربّما كان هذا أكبر أخطاء البلاشفة الروس الذي تأدّى عنه انفجار الآسيويّة الستالينيّة والآسيويّات المقابلة لها، بدل التضافر في وحدة بروليتاريّة مرتجاة.

٨ انظر كإحدى أكثر تلك المداخلات هدوءاً في التعبير عن تلك المقاصد: رشيد الخالدي، الثورتان التونسيّة والمصريّة، في مجلّة الكرمل الجديد، ١ – صيف ٢٠١١.

٩ وهو نقد يتجاهل الأساسيّ في ذاك النظام، كما لو أنّ تخلّيه عن النيوليبراليّة وعودته إلى ما كان عليه في عهد حافظ الأسد من تسييد للقطاع العامّ يذلّل مشكلته والمشكلة معه.

١٠ انظر مثلاً: ياسين الحاج صالح، الإمبرياليّون المقهورون – في المسألة الإسلاميّة وظهور طوائف الإسلاميّين، رياض الريّس للكتب والنشر، ٢٠١٩.

١١ يبقى لافتاً، في الخلفيّات البعيدة للثورة، هذا الانتقال الهائل في الوعي المعارض السوريّ ما بين ١٩٧٦، حين ارتفعت للمرّة الأولى في عهد الأسد الأب أصوات تعترض على التدخّل السوريّ للسيطرة على المقاومة الفلسطينيّة في لبنان، فيما كانت هذه الأخيرة تهدّد باجتياح المناطق المسيحيّة، وما عبّر عنه «ربيع دمشق» في ٢٠٠٠، حيث ظهرت منتديات لنقاش أُتيح للمرّة الأولى بعد وراثة الأسد الابن للسلطة وسقوط المعسكر السوفياتيّ، وشارك فيها شبّان وشابّات مُقبلون على الشأن العامّ، فضلاً عن حزبيّين سابقين. أمّا همومهم، فكانت تتّصل بالديمقراطيّة والمجتمع المدنيّ على نحو شبه حصريّ.

12 https://www.al-akhbar.com/Opinion/94512?__cf_chl_captcha_tk__=b2e30b44ca4602f77294ab7c310c0b83f9ed00fa-1610633870-0-AWbefNos44g50F2BhwIG_ISMKozgb-gck4eF9sE21CAJ8wDndCDtcBuzv-v5AeERZIZtYFBwaBZ2mJZKEqIQfteVO5bAUk-

kj_HKh1NLKoqsPy2Y3m1ZffU0blMBRJU-tBEr8f95WWn7v_dxA9se-SXdhaCq19m-VForxK6QosdJIbOUC0Yq1eBC7XM2XIBMEVKIn2yq3KRHNSR6vOizmQwsn-P7wm6HA93QutDe0u-XoJfi07h6D8nWQDjhFg-4ZydJYAAz7c0Jra5oQor6L7n4vs-FLvelTgBvUCXp3VQ4OI8mPxk9CK2E0nlS7oKG4mb9OE6AqPzeHQK7xTGO6yxg-fVd-WJ4qzQydic72JNWtmG5m0H81U8f-SF0_0w9NoDN2TCv5DUOIjjqrqcTuFh-0Gy5jBgRR0Ii3PpJD7UHK4-S_wJ5RJv1DirEgm7wZIVPdQOWILk77WGkelj1thP-IjlXq8y2GufmyDiXUphta6w9L5syALeZtDgf_njFNFdtDtI82BBaRTkiXUuOWNeYM-kY-3AcdvqUY4D-zg_5n_jzRm4Q1Wm9kuujSdGFKFRdhTi31CATN6z5cxWz-TRTxrdqzQlCGLmDQI6cuqqxVUt83DFQT

13 http://mcaleb.org/ar/bayanat/47-e3lan-beirut-dimashq.html

وليس تفصيلاً بسيطاً أنّ المزاج الراسخ لحركة التحرّر العربيّة انطوى على كراهية للبنان تجد مصادرها في التناقض العميق بينه وبين كلّ ما تنطوي عليه تلك الحركة. فهو نتاج «تجزئة» استعماريّة، وهو تعدّديّ يشكّل مسيحيّوه عنصراً تأسيسياً وأساسياً في هذه التعدّديّة، وهذا ما يعني اختلافه عن النموذج القوميّ والصهريّ الذي يعتمد إيديولوجيا رسميّة مدارها توكيد الهويّة العربيّة. ولبنان، الرسميّ وإلى حدّ ما الشعبيّ، يتباهى بقربه من الغرب وتقليده له، بغضّ النظر عن طرقه في التقليد، فيما قطاع واسع جدّاً من اللبنانيّين يجاهر في مماثلته بين الانضواء في كيان أكبر يحكمه العسكر وبين الجحيم. إلى هذا لا ينجرّ لبنان إلى «معارك المصير» القوميّة إلّا مغلوباً على أمره ومتنازعاً أهليّاً. هكذا بدت حرّيّاته وبحبوحته البعيدة نسبيّاً وحسن التعليم فيه كأنّها الضدّ النظريّ والتطبيقيّ للأفكار التي بشّرت بها حركة التحرّر العربيّة وللممارسات التي اعتمدتها.

١٤ يُلاحَظ عربيّاً أنّ الاختراق الذي حقّقه التوجّه الكونيّ في سائر المسائل (الاقتصاد المعولم، التواصل الاجتماعيّ، رفض العنصريّة، المساواة الجندرية، إلخ)، لم يجد معادله في مسألة التدخّل الخارجيّ حيث استمرّ التحفّظ، إن لم يكن العداء، قويّاً، ليس فقط بسبب بطء هذا الوعي وقوّة رواسبه «القوميّة»، وهذا قائم، بل أيضاً بسبب ضعف الثقة بسياسات غربيّة لا تثير دائماً الاطمئنان اللازم والمطلوب.

١٥ يصعب النظر إلى قسوة صدّام حسين وحافظ الأسد بمعزل عن درجة تفتّت المجتمعين العراقيّ والسوريّ ممّا أشير إليه قبلاً، ورغبة الحاكمين في مركزتها بدل الاعتراف بتعدّدهما. وهذا ما سبقهما إليه حكّام كثيرون في تاريخ المنطقة أعانتهم عمليّات دمج وتقريب موازية في الاقتصاد والسوق كما في الثقافة، ممّا لم يتوافر في التجربتين البعثيّتين، وهذا فضلاً عن فارق الأزمنة، حيث تحقّق، في تلك الغضون، صعود أكبر للفرد ولقيم الحرّيّة وحقوق الإنسان...

١٦ من بين عرب وأجانب كثيرين زاروا بشّار الأسد لمؤازرته ضدّ الثورة، وكان أكثر ما يجمع بينهم العداء

لأميركا، إمّا من موقع «يساريّ» أو من موقع «يمينيّ»، هناك دلالة خاصّة وشديدة الكثافة لزيارة جميلة بوحيرد، الأيقونة الجزائريّة والعربيّة للصراع ضدّ الاستعمار. فبوحيرد سبق أن حصلت، عام ٢٠٠٩، على وسام الاستحقاق السوريّ الذي قلّدها إيّاه الأسد، وبعد عشر سنوات زارت دمشق لإعلان تأييدها له، بعدما فعلت الشيء نفسه في ٢٠١٨ في زيارة للقاهرة عبّرت فيها عن تأييد الرئيس المصريّ عبد الفتّاح السيسي. وسلوك كهذا ليس مجرّد تعبير عن خطأ أو انحراف من قبل بوحيرد، كما رأى نقّاد سوريّون، بل هو نابع من انتماء إلى أفق وذاكرة مشتركين يمنحان الأسد موقعه في مناهضة السياسات الغربيّة، بل يتيحان ردّ السيسي إلى جدّ أعلى هو انقلاب يوليو وعبد الناصر.

١٧ كمثل غير حصريّ إطلاقاً: في كتاب أُعدّ للدفاع عن نظريّة لينين في الإمبرياليّة، وعن راهنيّتها، وعن الحروب الأميركيّة بوصفها المصدر الإمبرياليّ لجميع عذابات الشعوب في العالم، ذُكرت سورية مرّتين في أربع صفحات: مرّة عن ضابط في «الجيش الحرّ» أكل لحم جنديّ في الجيش الرسميّ، مع تحميل الإمبرياليّة الأميركيّة وحروبها مسؤوليّة أعمال كهذه، ومرّة في الصيغة الآتية: «وبالتأكيد، حلّت، بعد ليبيا، صراعات جديدة في سورية وأوكرانيا...». Emanuele Saccarelli & Latha Varadarajan, Imperialism Past and Present, Oxford, 2015, pp. 1-4 & 217

١٨ يعفيني من العودة التفصيليّة إلى أفكار عفلق والأرسوزي، قيامي بهذه المهمّة في وقت وعمل سابقين. راجع: حازم صاغيّة، قوميّو المشرق العربيّ: من درايفوس إلى غارودي، رياض الريس للكتب والنشر، ٢٠٠٠، الفصل الثالث. أمّا لمن أراد الاستزادة، فهناك أعمال عفلق، وأهمّها «في سبيل البعث» و«معركة المصير الواحد». وكذلك المؤلّفات الكاملة لزكي الأرسوزي، التي أصدرتها «مطابع الإدارة السياسيّة للجيش والقوّات المسلّحة» السوريّة في ١٩٧٢. ويمكن الاطّلاع على: جورج طرابيشي، من النهضة إلى الردّة – تمزّقات الثقافة العربيّة في عصر العولمة، دار الساقي، ٢٠٠٠، ص ص ٤٥–٧٩.

١٩ تُلاحَظ قوّة الاستنجاد بالطبيعة، المطعّمة أحياناً بالمشيئة الإلهيّة، لدى البعثيّين في تبرير بعض السياسات و/ أو مواجهة أوضاع على شيء من الاستثنائيّة، كعبارة صدّام حسين عن «إعادة الفرع إلى الأصل»، في تأويله غزو الكويت، وعبارة حافظ الأسد عن أنّ «ما بين لبنان وسورية صنعه الله، وما صنعه الله لا يفرّقه البشر» تبريراً لوضع اليد على لبنان، أي وضع الطبيعة في مواجهة الإرادة والمشيئة الإنسانيّتين، وتالياً في مواجهة الصناعة السياسيّة (=الدولة) على ما تنمّ عنه عبارة أخرى شهيرة للأسد: «سورية ولبنان شعب واحد في دولتين».

٢٠ ي. غ. فيخته، خطابات إلى الأمّة الألمانيّة، دار الطليعة، بيروت، ١٩٧٩، ص. ٦. (ترجمة سامي الجندي).

٢١ سامي الجندي، البعث، دار النهار للنشر، بيروت، ١٩٦٩. ص. ٢٧ وهامش الصفحة نفسها.

٢٢ هاني الفكيكي، أوكار الهزيمة – تجربتي في حزب البعث العراقيّ، رياض الريّس للكتب والنشر، لندن–قبرص، ١٩٩٣، ص ص. ٣١٩–٢٠.

٢٣ يلاحَظ هنا أنّ درجة المراوغة في التوظيف والتوسّل لدى القوميّين الأمنيّين تفوق كثيراً مثيلتَها عند الإسلاميّين. فلدى وصول القوميّين إلى السلطة، التي يتولاّها فعليّاً عسكريّون ورجال أمن، يضمر الاعتبار الإيديولوجيّ وممثّلوه، فيما يحتفظ هذا الاعتبار بدوره، وقد يتعاظم، مع وصول الإسلاميّين إلى السلطة. يصحّ ذلك في مؤسّس حزب البعث، ميشيل عفلق، ومصائره البائسة محكوماً بالإعدام في سورية ورمزاً احتفاليّاً عديم السلطة في العراق، كما في شريكه في البعث صلاح الدين البيطار الذي اغتالته السلطة البعثيّة السوريّة في باريس. كذلك يصحّ، بمعنى معاكس، في آية الله الخميني الذي عزّزت موقعَه النظريّةُ التي وضعها بنفسه عن ولاية الفقيه. وحتّى في تجربة الإسلام السنّيّ، بقي حسن الترابي الحاكم الفعليّ للسودان منذ الانقلاب الإسلاميّ في ١٩٨٩ حتّى انهيار العلاقة بينه وبين منفّذ الانقلاب الضابط عمر البشير بعد نيّف وعشر سنوات.

٢٤ هذا الإمعان في نقد «الديمقراطيّة البورجوازيّة» و«الديمقراطيّة على الطريقة الغربيّة» من قبل كُتّاب يعيشون في ظلّ أنظمة الديكتاتوريّة العسكريّة، شبه التوتاليتاريّة، هو من قبيل تعويد النفس على كراهية ما استحال بلوغه. إنّه «حصرم رأيته في حلب»، كما وصف الشاعر المصريّ أحمد شوقي حالة المكابرة والإنكار حيال ما لا نستطيعه. وغالباً ما كان يوفّر هذا الوهمَ التعويضيّ وجودُ «الديمقراطيّة الشعبيّة» في بلدان الكتلة السوفياتيّة الموصوفة بأنّها ديمقراطيّة أشدّ عدالة وأدقّ تمثيلاً. لكنّ انهيار تلك الكتلة جعل انتقاد «الديمقراطيّة البورجوازيّة» نوعاً من النقد المفرَّغ والمثير للسخرية. في الإطار نفسه، حقّقت نظريّةُ «موقفنا من دول العالم ينجم عن موقفها من قضيّة فلسطين»، وتوسيعها الطاقةَ الاستعماليّة لفلسطين، مزيداً من استبعاد التجربة الديمقراطيّة الغربيّة. ترافق ذلك مع دور الحرب الباردة والوقوف مع المعسكر الاشتراكيّ، بعد ألمانيا النازيّة، في تهميش مسألة الحرّيّة والنظام السياسيّ في الفكر السياسيّ المشرقيّ.

٢٥ بعد ميشيل سورا، شبّه الباحث الفرنسيّ جان بيار فيليو حكّام الجمهوريّات العسكريّة العربيّة الذين وفدوا من بيئات اجتماعيّة كادحة بالمماليك، وسمّاهم «المماليك الجدد»، معتبراً أنّ الفارق الأبرز بين الطرفين أنّ القدامى خاضوا حروباً وحقّقوا انتصارات بين القرنين الثالث عشر (المنصورة وعين جالوت والقيصريّة) والخامس عشر (فتح قبرص) لم يحقّقها الجدد الذين ارتبط اسمهم بالهزائم. انظر:

Jean-Pierre Filiu, «Modern Mamluks and Arab Counter-Revolution», in: Stephane Lacroix & Jean-Pierre Filiu (ed.), Revisiting the Arab Uprisings – The Politics of a Revolutionary Moment, Hurst, 2018, pp. 77-91.

٢٦ جاءت حالات الهجرة والنزوح الكثيفين بعد انهيار عدد من المجتمعات العربيّة، والاصطدام بالعنصريّة الغربيّة في ظلّ الصعود الشعبويّ، لتوسّع دائرة الآخذين بالأطروحات ما بعد الكولونياليّة لدى بعض مثقّفي بلداننا في محاولة للالتفاف على تقدّم المتقدّم والتخفيف منه، عبر اتّهامه بالتسبّب بالظاهرات التي أودت بمجتمعاتنا إلى حيث هي اليوم. ولأنّ الوعي التآمريّ يغطّي على الفشل ويبرّره، بدا الغرب الكولونياليّ سبب القمع والنهب والسلب والطائفيّة والإثنيّة والوضع المتردّي للمرأة واعتناق أشكال بالغة التخلّف من التديّن...

لكنْ يُلاحَظ، في مقابل نقص الدعم الذي قدّمته الدول الغربيّة للثورات، وهو ما يؤخذ حقاً عليها، أنّ داعمي الأنظمة ضدّ الثورات والمتورّطين مباشرة في قمعها هم القوى المناهضة للغرب أو التي تطرح نفسها منافسة له: إيران وروسيا والصين، وهي دول احترفت أنظمتها أعمال القمع المباشر لثورات وانتفاضات حصلت فيها (تيان أن مين في الصين و«الثورة الخضراء» في إيران) أو في نطاقها الجغرافيّ والإقليميّ (روسيا في جورجيا وأوكرانيا).

27 Hannah Arendt, The Origins of Totalitarianism, Harcourt, 1976. P. 474 & 475.

٢٨ استُهلّت المذكّرة التي أذاعتها القيادة العامّة للجيش والقوّات المسلّحة في سورية بشأن الوحدة مع مصر في ١١/ ١/ ١٩٥٨ بالعبارة الآتية: «منذ أن عرف التاريخ شعباً باسم «العرب» في «الجزيرة العربيّة»، كان لـ«العرب» في التاريخ القديم خصائص طبعت مختلف الدول التي تكلّمت العربيّة بطابع واحد هو النضال والتحرّر والاستقلال عن نفوذ الإمبراطوريّات القديمة». عن مجدي حمّاد، العسكريون العرب وقضيّة الوحدة، مركز دراسات الوحدة العربيّة، بيروت، ١٩٨٧، ص. ٣٧١.

٢٩ يلاحظ الباحث الهولنديّ نيكولاس فان دام في متابعته الخلفيّات الطائفيّة لأعضاء الحكومات السوريّة منذ ١٩٤٢ أنّ المسيحيّين لم يحتلّوا إبّان سنوات الوحدة (١٩٥٨-٦١) أيّ موقع وزاريّ في حكومات «الإقليم» السوريّ، بينما بات التمثيل السنّيّ (٩٤,٧ بالمئة) أقوى ممّا كان في المراحل السابقة واللاحقة.
Nikolas Van Dam, The Struggle for Power in Syria-Politics and Society under Asad and the Ba'th Party, I.B.Tauris, 2011, p. 77.

٣٠ يلاحظ الباحث اللبنانيّ زياد ماجد، في ربطٍ قليلاً ما يحصل لدى تناول الثورة السوريّة ومقدّماتها، «أنّ معظم أطياف اليسار العربيّ، الشيوعيّ تحديداً، لم تجعل قضيّتي الحرّيّة والديمقراطيّة يوماً في صلب

أولويّاتها الفكريّة أو السياسيّة. كما أنّ المعسكر الاشتراكيّ الذي شكّل قبلتها كان في ممارساته السلطويّة معادياً للديمقراطيّة بوصفها منتَجاً «ليبراليّاً» و«بورجوازيّاً». حتّى إنّ أكثر أنظمة الاستبداد العربيّة (وفي مقدّمها النظام السوريّ) مستوحاة بُناها وأجهزتها المخابراتيّة وسجونها السياسيّة من تجارب ذاك المعسكر، بدءاً بتجربته الستالينيّة وصولاً إلى تجارب تشاوتشيسكو وكيم إيل سونغ ومن على شاكلتهم. ولطالما دافع يساريّون عرب عن هذه التجارب بحجّة أنّها كانت تبحث عن الاكتفاء الذاتيّ، وأنّ «الشعوب في ظلّها تعلّمت وكانت تستطيع الحصول على المأكل والعناية الصحّيّة»». زياد ماجد، سورية الثورة اليتيمة، شرق الكتاب، بيروت، ٢٠١٣، ص. ١٥٠.

٣١ انظر: Elisabeth Longuenesse, Labor in Syria: The Emergence of New Identities, in: Ellis Jay Goldberg, The Social History of Labor in the Middle East, Westview, 1996. PP. 99-129

٣٢ انظر: Ellis Jay Goldberg, Reading from Left to Right: The Social History of Egyptian Labor, in: Ellis Jay Goldberg, The Social History of Labor in the Middle East, Westview, 1996. PP. 163-193.

من جهة أخرى، يلاحظ جيلبير أشقر فارقين بين «البونابرتيّة» الكماليّة في تركيّا ومثيلتها العربيّة (في مصر والعراق وسورية والجزائر واليمن الشماليّ): الأولى أنّ الجيش في تركيّا أعيد إلى الثكنات وهكذا ظلّ حتّى ١٩٨٠، فيما تشارك الجيش والأجهزة الأمنيّة السلطة الفعليّة في البلدان العربيّة، والثاني أنّ الدور الاقتصاديّ للدولة في البلدان العربيّة، حيث تمّ تقليد النموذج السوفياتيّ، أكبر كثيراً منه في تركيّا الأتاتوركيّة. لكنّه، مع هذا، لا يربط بين الظاهرتين. Gilbert Achcar, The People Want – A Radical Exploration of the Arab Uprising, California, 2013.p. 69.

٣٣ يُسجّل للكاتب السوريّ ياسين الحاج صالح أنّه ربّما كان أكثر من تناول، في معظم أعماله، هذه المسألة، منظوراً إليها من زاوية التجربة السوريّة خصوصاً، وإن فاق نقدُه لـ «الثقافويّين» كثيراً نقدَه لـ «الشعبويّين».

٣٤ لكنْ أيضاً من سوء حظّ الثورات العربيّة وقوعها في زمن صعود الهويّات على نطاق كونيّ، وليس في زمن صعود الثورات الديمقراطيّة على نطاق كونيّ كما الحال في التسعينيّات. هذا ما جعلها ثورات متأخّرة زمناً بالمعنى الذي يقال فيه عن قوميّات أوروبا الجنوبيّة والوسطى إنّها قوميّات متأخّرة زمناً، وهذا بالتالي ما رفع قابليّاتها الرجعيّة والمحافظة.

٣٥ حتّى كاتب متعاطف مع حافظ الأسد كباتريك سيل اعتبر أنّ «إمساك الريف بالمدينة ربّما كان الإنجاز الرئيس للثورة البعثيّة».

Patrick Seale, Asad-the Struggle for the Middle East, I.B. Tauris, 1988. P. 442.

٣٦ هذا لا يلغي ضرورة التنبيه إلى أنّ تلك البورجوازيّة، فضلاً عن هشاشتها وتعثّرها، لم تكن من نمط الطبقات المهمومة بتوحيد الأمّة، أو الصديقة لأريافها، وكان دفعها إلى موقع متقدّم كهذا يستدعي إطلاق الحرّيّة وتطوير الحياة السياسيّة للريف الخامد والسلبيّ. أمّا بعد قيام الأنظمة العسكريّة والقوميّة في الخمسينيّات، فعولجت تلك العلاقة بسحق البورجوازيّات المدينيّة، المصريّة والعراقيّة والسوريّة، ليظهر بورجوازيّون أفراد جدد متفرّعون عن السلطة ووثيقو التبعيّة لها. وفي الوقت ذاته جرى استتباع الريف وإلحاقه، خصوصاً من خلال الإصلاحات الزراعيّة وتمدّد الحزب الحاكم وأدواته إلى العمق الريفيّ.

٣٧ تُراجع بصورة خاصّة الورقة البحثيّة التي أعدّها في ٢٠١٦ الباحث العراقيّ عصام الخفاجي والمعنونة بـ«اضمحلال دور المدينة في الثورة السوريّة».

https://archives.arab-reform.net/ar/file/1507/download?token=-76gha8H

٣٨ برهان غليون، عَطَب الذات: وقائع ثورة لم تكتمل – سورية ٢٠١١-٢٠١٢، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٩. ص. ٢٢٧.

٣٩ المرجع السابق، ص. ٧٤.

٤٠ أدت الأدوار الرسميّة العربيّة والخارجيّة في العسكرة والأسلمة دوراً مكمّلاً لوجهة التدهور. أمّا الأساسيّ فيها، فكان الردّ على العنف الاستثنائيّ للنظام. والراهن أنّ هذا التماسّ اليوميّ مع الموت والرعب الذي يطلقه العنف يستدرج وعياً عدميّاً وفّرته الإيديولوجيات الأكثر توافراً وجهوزاً لهذا الردّ، وكان الوعي الداعشيّ ذروتها اللاحقة. فعنف النظام كان المشجّع على أن يكون الردّ إسلاميّاً وعدميّاً، وعلى أن يقضي على الردود الديمقراطيّة والمدنيّة التي تلزمها شروط أخرى.

٤١ راجع برهان غليون، عطب الذات، ص. ١٧٣، الذي يضيف: «سوف تتوقّف التظاهرات في المناطق الكرديّة بعد فترة حلّت فيها الشعارات القوميّة الكرديّة محلّ شعارات ثورة الحرّيّة والكرامة السوريّة. وما يرجّح ذلك أنّ موقف الكتلة الكرديّة لم يتغيّر حتّى بعدما أصدر المجلس الوطنيّ في كانون الأول/ ديسمبر ٢٠١١ وثيقة حول القضيّة الكرديّة كرّست الاعتراف الدستوريّ للمجلس بالهويّة القوميّة الكرديّة، إلخ» (١٧٩). أي إنّه كان واضحاً منذ البداية أنّ الأكراد يريدون أكثر ممّا هو مقدّم أو يمكن أن يُقدّم لهم. لكنّ غليون يعتبر أنّ «السبب الأكبر» لعدم التفاهم مع القوى الكرديّة هو «تبعيّة أطرافها لقوى كرديّة خارجيّة في العراق وتركيا» (١٨٤)، علماً بأنّ صحّة فرضيّة كهذه لا تضيف إلّا حجّة أخرى على هلهلة النسيج الوطنيّ السوريّ.

٤٢ في تعقيب (تأخّر حتّى ٢٠١٩) على «الجدل والشتائم على وسائل التواصل الاجتماعيّ» بين علمانيّين وإسلاميّين سوريّين، لاحظ الكاتب السوريّ عمر قدّور أنّ «ما كان سيحدث في كلّ الأحوال، فيما لو سقط بشار، يحدث الآن لأنّه لم يعد من مبرّر لهذا التحالف، ولا من مبرّر ليقدّم أيّ طرف تنازلاً مؤقتاً عن بعض قناعاته. الجدل الدائر الآن، وله سوابق عديدة قريبة، هو كناية عن الصراع الذي كان لا بدّ من حدوثه لو أُسقط الأسد. اليوم لم يعد هناك تسمية غامضة وفضفاضة هي «الثورة» تتّسع للجميع، فالثورة في أضيق معانيها (أي وجود إمكانية ولو ضئيلة لإسقاط الأسد) انتهت على أرض الواقع منذ التدخّل الروسيّ المّرعي بصمت وموافقة دوليين». انظر مقالته ذات العنوان المعبّر «علماني/ إسلامي ولا ثورة»، موقع المدن، ٢٧/ ٧/ ٢٠١٩.

https://www.almodon.com/opinion/2019/7/27/%D8%B9%D9%84%D9%85%D8%A7%D9%86%D9%8A-%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A-%D9%88%D9%84%D8%A7-%D8%AB%D9%88%D8%B1%D8%A9

٤٣ بحسب غليون، «كان المخرج الوحيد من الإحباط الذي بعثته أزمة الأحزاب السياسيّة السوريّة، وضياع بوصلتها، وتخبّطها، الهجرة نحو القوى السياسيّة الجديدة الصاعدة في الساحة السياسيّة المشرقيّة، أعني المنظّمات الفدائيّة الفلسطينيّة». عطب الذات...، ص. ٢٢. وكم هو معبّر ومأسويّ معاً أنّ صلاح الدين البيطار، أحد مؤسّسي البعث الذي اغتالته مخابرات الأسد في باريس، كتب في مقالته الأخيرة (١٩٨٠) أنّ «سوريّة تعتبر تاريخيّاً القضيّة [الفلسطينيّة] قضيّتها، وتنظر إليها على أنّها قضيّة وجود لا قضيّة حدود، أي قضيّة عربيّة مصيريّة»، وهو كلام لا يمكن حافظ الأسد أن يقول غيره. صلاح الدين البيطار، عفوك شعب سورية العظيم، مجلّة الإحياء العربيّ، ٢٥/ ٧/ ١٩٨٠ (المقال نُشر بعد أيّام على اغتياله).

https://syrmh.com/2020/07/21/%D8%B5%D9%84%D8%A7%D8%AD-%D8%A7%D9%84%D8%AF%D9%8A%D9%86-%D8%A7%D9%84%D8%A8%D9%8A%D8%B7%D8%A7%D8%B1-%D8%B9%D9%81%D9%88%D9%83-%D8%B4%D8%B9%D8%A8-%D8%B3%D9%88%D8%B1%D9%8A%D8%A7-%D8%A7%D9%84%D8%B9%D8%B8/

وحتّى بعد الثورة وسقوط قبضة الدولة وإعلامها، بقيت هذه الحماسات «القوميّة» تتردّد، ولو بقدر من التراجع، بين سوريّي المنافي، عبر وسائل التواصل الاجتماعيّ، معيّرةً بشّار الأسد بالتواطؤ مع إسرائيل، أو حتّى «العمالة» لها.

٤٤ انظر في مواقف المثقّفين العرب من صدّام حسين

Kanan Makiya, Cruelty and Silence, Jonathan Cape, 1993.

٤٥ برهان غليون، عَطَب الذات...، ص. ٣٥٩ و٤٤٧. ويروي الكاتب أنّه في زيارة لموسكو أواخر ٢٠١١ قال للرسميّين الروس «إنّ الأمر يتعلّق أوّلاً بحركة شعبيّة داخليّة تنشد التغيير السياسيّ وليس لها أيّ أهداف تتعلّق بحَرف سوريّة عن تحالفاتها الاستراتيجيّة وتوجّهاتها الدوليّة التقليديّة، وأنّ سوريّة كانت منذ الخمسينيات حليفاً لروسيّا ولها مصلحة كبرى، مهما كان النظام السياسيّ، في المحافظة على هذا التحالف. كما أنّ جيشنا يتزوّد بالسلاح الروسيّ ويتدرّب قسم من ضبّاطه عندكم. وقد سعى الشعب السوريّ منذ استقلاله الى إقامة علاقات قويّة مع روسيّا لأنه غيور على استقلاله وسيادته، ولا يريد أن يبقى أسير علاقة أحاديّة مع الغرب، وأنّ المعارضة حريصة على الحفاظ على هذه العلاقات التاريخيّة والتعاون المثمر مع روسيّا، وأنّه لا يوجد أيّ اعتراض لدى قوى الثورة على وجود قاعدة طرطوس البحريّة الروسيّة، وإذا أردتم، على توسيعها. بل إنّه لا مانع لدينا من السماح لموسكو ببناء قاعدة عسكريّة إضافيّة إذا أرادت ذلك. والسوريّون متمسّكون بالصداقة مع روسيّا ولا يرغب أحد منهم بالتضحية بها». لكنّه لا يلبث أن يضيف: «وبالغت كي أغيّر مناخ الحديث السلبيّ فقلت: «تأكّدوا معالي الوزير، نحن لن نتخلّى عنكم حتّى لو تخلّيتم عنّا، لأنّنا لا نريد أن نسقط في دائرة التبعيّة الأحاديّة للغرب»». ص. ص. ٣٨٥-٦. ولا تقتصر هذه الفقرة الطويلة والدالّة على تبنّي وعي الحرب الباردة، الذي هو وعي النظام الأمنيّ، بل تذهب إلى نفي بعض أهمّ ما قامت الثورة ضدّه.

٤٦ ثمّة مكابدة حقيقيّة يكابدها المثقّف العربيّ «النمطيّ»، قبل أن يقرّ مثلاً بأنّ ألمانيا الغربيّة السابقة كانت متقدّمة بكافّة المعايير على ألمانيا الشرقيّة السابقة، وأنّ كوريا الجنوبيّة متقدّمة، وأيضاً بكافّة المعايير، على كوريا الشماليّة. وحين يشار إلى سلطة الوصاية السوريّة على لبنان، يصبح لزاماً أن يشار إلى الموافقة الضمنيّة الأميركيّة – الإسرائيليّة على دخول القوّات السوريّة في ١٩٧٦ إلى لبنان، وحين يشار إلى السيطرة الإيرانيّة في العراق، يغدو لزاماً أن يشار إلى أنّ أميركا سبق أن سيطرت على العراق بعد غزوها في ٢٠٠٣ وسلّمته لإيران. وهذا لا يعود إلى سعي وراء الدقّة، بل يستهدف أمراً آخر: التطهّر من نقد أيّ طرف محلّيّ ما لم يُربَط سلوكه بسلوك الطرف الخارجيّ والغريب، الأميركيّ غالباً. أمّا على نطاق معرفيّ، فيحظى أيّ عمل ينقد الحداثة والتنوير (وليس الغرب وحده) باهتمام ملحوظ وباحتمال كبير بالترجمة إلى العربيّة، بينما يندر العثور على بعض أمّهات الأعمال التنويريّة في المكتبة العربيّة.

٤٧ انظر وحيد عبد المجيد، تشريح الثورة المصريّة، مجلّة كلمن، عدد ٣، صيف ٢٠١١.

http://www.kalamonreview.org/articles-details-83#axzz5kfulS6Hp

48 M. Cherif Bassiouni, «Egypt's Unfinished Revolution», in: Adam Roberts, Michael J. Willis, Rory McCarthy, and Timothy Garton Ash (ed.), Civil Resistance in the Arab Spring: Triumphs and Disasters, Oxford, 2016.

٤٩ في تناوله نظام حسني مبارك تحدّث بروس ك روثرفورد، دارس مصر، عن نظام مُهجّن (hybrid) يجمع بين أساسيّات استبداديّة وشكليّات ديمقراطيّة نشأت استجابةً للضغوط الأميركيّة بعد ١١ أيلول، لكنّه لاحظ الدور المتعاظم الأهميّة لِـ «المفكرين والناشطين الإسلاميّين» في شرعنة المؤسّسات التي يُفترض أنّها ديمقراطيّة Bruce K. Rutherford, Egypt after Mubarak – Liberalism, Islam, and Democracy in the Arab World, Princeton, 2008, PP. 16-17.

وربّما كانت تجربة اضطهاد المثقّف الراحل نصر حامد أبو زيد إحدى أوضح حالات التعاون والتكامل.

٥٠ شيء مشابه حصل في سورية الثمانينيّات، حيث أعلن حافظ الأسد، بعد مجازر حماة في ١٩٨٢، مشروع معاهد تحفيظ القرآن، وواكبها بناء مئات المساجد.

51 Tarek Masoud, «Not Ready for Democracy – Modernisation, Pluralism, and the Arab Spring», in: Stephane Lacroix & Jean-Pierre Filiu (ed.), Revisiting the Arab Uprisings – The Politics of a Revolutionary Moment, Hurst, 2018, pp. 134-5.

٥٢ انظر https: / /www.worldometers.info /world–population /egypt–population /

٥٣ يرى الكاتب الألمانيّ جوزيف كرواتورو أنّ «توطيد تبجيل شخصيّة الرئيس المصريّ عبد الفتاح السيسي يعود سببه أيضاً إلى تحوُّل مَثَلِه الأعلى عبد الناصر بشكل تدريجيّ إلى موضوع تمجيد رسمي. ففي عام ٢٠١٦، تمّ افتتاح أوّل متحف مصريّ لإحياء ذكرى الزعيم جمال عبد الناصر في مقرّ إقامته السابق بمنطقة منشيّة البكري شرق القاهرة – من قِبَل عبد الفتاح السيسي شخصيّاً. الاسم الرسميّ لهذا المتحف هو «متحف الزعيم جمال عبد الناصر»، وهذا يُذكِّر من ناحية أخرى بالسيسي، الذي يحبُّ المعجَبون به أن يطلقوا عليه اسم «الزعيم». يعزِّز المعرض الموجود في هذا المتحف، الذي يشمل أيضاً مساحات من مكان سكن وعمل رجل الدولة المشهور عبد الناصر، الصورةَ الشائعة عن السياسيّ صاحب الكاريزما جمال عبد الناصر ويميل إلى إظهاره كقائد ثوريّ حازم وخطيب مفعم بالحماس، يعرف كيف يثير حماسة الجماهير».

جوزيف كرواتورو، طقوس تمجيد عبد الناصر وتبجيل السيسي في مصر، في موقع «قنطرة»، ٧/ ٣/ ٢٠١٩.

https://ar.qantara.de/content/%D8%AA%D9%82%D8%AF%D9%8A%D8%B3-%D8%A7%D9%84%D8%AD%D8%A7%D9%83%D9%85-%D9%88%D8%AA%D9%81

%D8%AE%D9%8A%D9%85-%D8%A7%D9%84%D8%B2%D8%B9%D8%A7%D-
9%85%D8%A7%D8%AA-%D8%A7%D9%84%D8%B3%D9%8A%D8%A7%D8%B3%
D9%8A%D8%A9-%D9%81%D9%8A-%D8%A8%D9%84%D8%AF%D8%A7%D9%86-
%D8%B9%D8%B1%D8%A8%D9%8A%D8%A9-%D8%B7%D9-
%82%D9%88%D8%B3-%D8%AA%D9%85%D8%AC%D9%8A%D8%AF-
%D8%B9%D8%A8%D8%AF-%D8%A7%D9%84%D9%86%D8%A7%D8%B5%D8%B1-
%D9%88%D8%AA%D8%A8%D8%AC%D9%8A%D9%84-%D8%A7%D9%-
84%D8%B3%D9%8A%D8%B3%D9%8A-%D9%81%D9%8A

٥٤ كان في الوسع دائماً، في ظلّ أنظمة يوليو، تبيّن تداخل ملحوظ بين المدنيّ – السلميّ والعسكريّ – النضاليّ بنتيجة تأميم السياسة، وهو ما كانت أقوى تجلّياته ممارسات النقابات المهنيّة للمجتمع المدنيّ في التسعينيّات حيال ما يُسمّى مسائل قوميّة وتطبيعاً مع إسرائيل. ذاك أنّ هذه النقابات التي يُفترض بها أن توازن السلوك والميل الحربيّين للدولة بسلوك وميل سلميّين ومدنيّين، غالباً ما كانت أشدّ حربيّةً وتمسّكاً بالقتال من الدولة نفسها. وأغلب الظنّ أنّ هذه السمة لم يتأذّ عنها فحسب حذر الدول الغربيّة، وخصوصاً الولايات المتّحدة، حيال ردود فعل المجتمع المدنيّ، بل أيضاً تزايد تورّط تلك الدول في دعم النظام المصريّ، أو على الأقلّ غضّ النظر عنه، بفعل التزامه الصارم، منذ معاهدة كامب ديفيد (١٩٧٨–٩)، السلام الإقليميّ.

٥٥ هذه الحيرة التي أبدتها الثورة المصريّة حيال الجيش حاولت أن تبدّدها لاحقاً الثورتان الجزائريّة والسودانيّة (٢٠١٩–٢٠٢٠)، إذ وصفتاه بالعدوّ، وعاملتاه على هذا الأساس، وإن اضطُرّ السودانيّون إلى القبول على مضض، وتبعاً لتوازنات القوى القائمة، بما هو أقلّ من إطاحته.

٥٦ عن امتيازات الجيش في مصر في عهد حسني مبارك والحجج والتفسيرات لذلك، راجع

Hazem Kandil, Soldiers, Spies, and Statesmen - Egypt's Road to Revolt, Verso, chap. 5.

٥٧ وحقيقة الأمر ما لبثت أن تبدّت في مكان آخر. فالجيش العراقيّ تبيّن أنّه لزوم ما لا يلزم حين استولى «داعش» على مدينة الموصل في ٢٠١٤، والجيش السوريّ ساهم في قمع الثورة، وهو نفسه ما فعله الجيش المصريّ، وإن بفارق عنفيّ أقلّ كثيراً، عبر انقلاب ٢٠١٣. والحال أنّه منذ بدايات الثورة، كانت تظهر أصوات متفرّقة تشير إلى أنّها جزء من مخطّط الحكومة الأميركيّة بهدف «تفكيك أقوى الجيوش العربيّة» الذي بدأ مع غزو العراق.

٥٨ وكان إسلاميّون آخرون، هم السلفيّون، قد أحرزوا في تلك الانتخابات ما لا يقلّ عن مليون صوت. أسوأ من ذلك، وبما يذكّر بالعراق بعد ٢٠٠٣، باتت كلّ مناسبة انتخابيّة مناسبة لاستعراض الهويّات على أنواعها.

٥٩ تُراجع صحف تلك الفترة.

٦٠ عن محمود عبده، أزمة التمكين: دراسة في التجربة الإسلامية في مصر، مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلاميّ، القاهرة، ٢٠١٤، ص. ٧٠.

٦١ عمرو حمزاوي، مصر: المواطن كضحية سقوط الإسلاميين والعلمانيين، في جريدة «القدس العربيّ»، ٢٩/ ٤/ ٢٠١٩.

https://www.alquds.co.uk/%D9%85%D8%B5%D8%B1-%D8%A7%D9%84%D9%85%D9%88%D8%A7%D8%B7%D9%86-%D9%83%D8%B6%D8%AD%D9%8A%D8%A9-%D8%B3%D9%82%D9%88%D8%B7-%D8%A7%D9%84%D8%A5%D8%B3%D9%84%D8%A7%D9%85%D9%8A%D9%8A%D9%86-%D9%88%D8%A7%D9%84/

٦٢ بعد انقلاب السيسي، أعاد دستور ١٩١٤ العمل بها.

٦٣ من أجل دراسة مقارنة بين دستور ٢٠١٢ ودستور ٢٠١٤ الذي وُضع بعد الانقلاب العسكريّ على مرسي، انظر: المركز العربي – وحدة الدراسات السياسيّة، دستور بالغلبة: نظرة مقارنة بين دستور ٢٠١٢ ومشروع دستور ٢٠١٤ في مصر، ١٥/ ١/ ٢٠١٤.

https://www.dohainstitute.org/ar/PoliticalStudies/Pages/Egypt_A_Comparison_between_the_2012_and_2014_Constitutions.aspx

٦٤ يردّ البعض طريقة حكم مرسي وعجزه عن عقد تسويات مقنعة وصلبة إلى التقليد البالغ المحافظة والارتياب الذي أسّسته القطبيّة، وينقل فوّاز جرجس عن الإخوانيّ السابق محمّد عبد الستّار سبباً آخر للإخفاق الإخوانيّ هو بناء الحركة على «خطوط لينينيّة» لتعزيز مقاومتها ضدّ اختراق السلطة و«الجراثيم» الثقافيّة الغربية. Fawaz A. Gerges, Making the Arab World – Nasser, Qutb, and the Clash that Shaped the Middle East, Princeton and Oxford, 2018, p. 349-350.

65 Hazem Kandil, The Power Triangle…, P. 333

٦٦ المرجع السابق، ص. ٣٣٣.

٦٧ عمرو حمزاوي، هامش للديمقراطيّة في مصر – محطّات وقضايا تحوّل لم يتمّ، الدار المصريّة اللبنانيّة، ٢٠١٤. ص. ٢٠٤.

٦٨ انظر Amnesty International Statement, Egypt: Detained Morsi Supporters Denied their Rights, 12 sep., 2013

http://www.amnestyusa.org/news/news-item/egypt-detained-morsi-supporters-denied-their-rights

٦٩ وفق جيل كيبيل بدأ ما بات يُعرف بـ«القاعدة» في ١٩٨٨ في أفغانستان، انظر: Gilles Kepel, Jihad: The Trail of Political Islam, I.B.Tauris, 2002, p. 315

٧٠ لاحقاً، وفي المناخ الجديد الذي صبّت فيه الأعمال الإرهابيّة لـ «القاعدة»، استجاب الإخوان بطريقتهم مستعيدين إلى منصب الإرشاد أحد إرهابيّيهم القدامى وأحد رجالات «النظام الخاصّ» (راجع الفصل الخامس)، مصطفى مشهور، الذي حصلت «مبايعته» في ١٩٩٦ عند قبر سلفه محمّد حامد أبو النصر وحملت تسمية معبّرة هي «بيعة المقابر». واستمرّ هذا النهج مع المرشدين مأمون الهضيبي ومحمّد مهدي عاكف الذي عُرف بعبارته الشهيرة في ٢٠٠٦: «طزّ في مصر وأبو مصر واللي بمصر».

٧١ خليل العناني، داخل «الإخوان المسلمين» – الدين والهويّة والسياسة، الشبكة العربيّة للأبحاث والنشر، بيروت، ٢٠١٨، ص ٢١٧.

٧٢ انظر: أيمن الظواهري، الحصاد المُرّ: الإخوان المسلمون في ستين عاماً، ١٩٨٨، لا ذكر للدار.

٧٣ راجع Fawaz A. Gerges, Making the Arab World..., PP. 367-8

٧٤ يصحّ هذا التقدير الاستبداليّ أيضاً في حركة «حماس» الفلسطينيّة الإسلاميّة التي اعتمدت في مواجهة الوطنيّة الفلسطينيّة التي مثّلتها حركة «فتح» ردّة طبيعيّة وورومنطيقيّة صاغتها خصوصاً مقدّمة «ميثاق» الحركة الذي صدر في ١٩٨٨، حيث نجد، في معرض تفسير ظروف نشأتها، أنّه «من وسط الخطوب، وفي خضمّ المعاناة، ومن نبضات القلوب المؤمنة والسواعد المتوضّئة (...) كان أن تشكّلت النواة، وأخذت تشقّ طريقها في هذا البحر المتلاطم من الأماني والآمال (...) ولمّا نضجت الفكرة، ونمت البذرة وضربت النبتة بجذورها في أرض الواقع (...) انطلقت حركة المقاومة الإسلاميّة...». حركة المقاومة الإسلاميّة، ميثاق حماس، ص. ٥.

75 Malise Ruthven, A Fury for God: The Islamist Attack on America, Granta, 2002, PP. 206-207.

٧٦ يكمّل عملَ «الهجرة» إلى أفغانستان تشتّت الجهاديّين السلفيّين على مدى العالم بعد ١٩٩٢ وانسحاب السوفيات، بحيث يصف جيل كيبيل هذا التشتّت بأنّه «يفسّر أكثر من أيّ شيء آخر التوسّع المفاجئ والصاعق للراديكالية الإسلامية في البلدان المسلمة وفي الغرب». Gilles Kepel, Jihad..., p. 299
وقد استمرّ طويلاً هذا التقليد في العمل الجهاديّ الإسلاميّ، بوجهيه (هجرة/ تشتّت) النافيين لأيّة صلابة وطنيّة ومكانيّة، بحيث تشكّلت مثلاً في سورية، بعد انفجار الحرب الأهليّة، فرقة أسمت نفسها «الغرباء» وضمّت مسلمين أوروبيّين وأجانب تطوّعوا للقتال واستقرّوا في مدينة إدلب.

٧٧ وهو تقليد ثقافيّ قوميّ أكثر منه إسلاميّاً بلا قياس، عزّزته بدايات الحركة القوميّة التي رأت إلى اللغة، وخصوصاً الشعر، كمقابل للدين (الإسلام).

٧٨ الشيخ أيمن الظواهري، فرسان تحت راية النبي، ج ١، ط ٢، السحاب، ٢٠١٠. ص. ص. ٦٢ و٦٣.

٧٩ المرجع السابق، ص. ٤٤٧ مثلاً.

٨٠ المرجع نفسه، هـ ٣٣١ و٣٣٢. وابتداءً بالصفحة ٣٤٠ من كتابه، وعلى عشرات الصفحات، تتكاثر استشهادات الظواهري المطوّلة بالمسيري في ما خصّ العلمانيّة و«فلاسفة العبث وما بعد الحداثة» والداروينيّة والمرأة والجنس وسواها من المسائل التي يُفترض أنّها ذات علاقة بالفكر الغربيّ. وبينما لم يعد يُسمع أيّ صوت قوميّ أو ماركسيّ في الدفاع عن إنجازات الثقافة الغربيّة، يصعّد الظواهري النقد الإسلاميّ المألوف للحضارة الغربيّة ومواقفها من البيئة والانتحار إلخ، كذلك يساوي بين العلمانيّة والإمبرياليّة. ص. ص. ٤٠٠-٤٠٦، و٤٥٠ و٤٥٥.

٨١ ففي مبايعته بن لادن مثلاً، بدأ الظواهري بـ: «جئنا إليك نبايعك ونمدّ إليك أيدينا، وامتدّت معنا أيدي موتى لا تُعرف لهم قبور...». المرجع نفسه، ص. ١٩٤.

٨٢ المرجع نفسه، ص. ٧٥.

٨٣ المرجع نفسه، ص. ٨٣.

٨٤ ملّة ابراهيم ودعوة الأنبياء والمرسلين وأساليب الطغاة في تمييعها وصرف الدعاة عنها، لأبي محمّد عاصم المقدسيّ، منشور على الإنترنت ومؤرّخ بـ ١٤٠٥ للهجرة، ص. ٥٩.

٨٥ أبي بكر ناجي، إدارة التوحّش: أخطر مرحلة ستمرّ بها الأمّة، مركز الدراسات والبحوث الإسلاميّة، لا ذكر للتاريخ (رجّحت كتابات صحافيّة صدوره في ٢٠٠٤)، ص. ٥.

٨٦ المرجع السابق، ص. ١٧.

٨٧ المرجع السابق، ص. ٧٦.

88 Thomas Pierret, «Salafist at War in Syria», in: Francesco Cavatorta and Fabio Merone (eds.), Salafism after the Arab Awakening, Hurst, 2016, p. 151.

89 Ahmed Rashid, Jihad: the Rise of Militant Islam in Central Asia, Yale, 2002, P. 228.

٩٠ أبي بكر ناجي، إدارة التوحّش...، ص. ص. ٦٤ و٨٦ و٨٨. ويروي ناجي بإكبار عن عبد الله عزّام أنّه كان يجالس أحد قادة الإسلاميّين الأفغان حين وصلت إلى هذا القائد رسالة تخبره بمقتل أكثر من عشرين فرداً من عائلته، لكنّ عزّام استأنف الحديث كأنّ شيئاً لم يكن. (ص. ٤٤-٥)، فالحرب والقتال عنده هما شفاء النفوس وما يمحو آثام الماضي، وقد نَقل عن ابن تيميّة أنّ «من كان كثير الذنوب فأعظم دوائه الجهاد»، وعن الشيخ محمّد أمين المصري «أنّ أعظم ميدان للتربية ميدان القتال» (ص. ٥٦-٨).

٩١ لئن رفدت القسوة الأميركيّة (سجنا أبو غريب وبوكا...)، في مواجهتها للعمليّات التي قاومت احتلالها، تلك القسوة، فإنّ الرواية العربيّة السائدة في الأوساط النضاليّة قلبت الأدوار والأحجام، متغافلة عن قسوة صدّام وعهد البعث المديد.

92 Christoph Reuter, The Terror Strategist: Secret Files Reveal the Structure of Islamic State, Der Spiegel (English), 18/4/2015.
https://www.spiegel.de/international/world/islamic-state-files-show-structure-of-islamist-terror-group-a-1029274.html

٩٣ في أواخر أيّار ٢٠١١ أفرج النظام عن ١٥٠٠ سجين في صيدنايا، معزّزاً عسكرة بيئة الصراع. جاء هذا بموجب أوّل مراسيم العفو الرئاسيّة بتاريخ ٣١/ ٥/ ٢٠١١، وكان حسّان عبود وزهران علوش ممّن أطلق سراحهم.

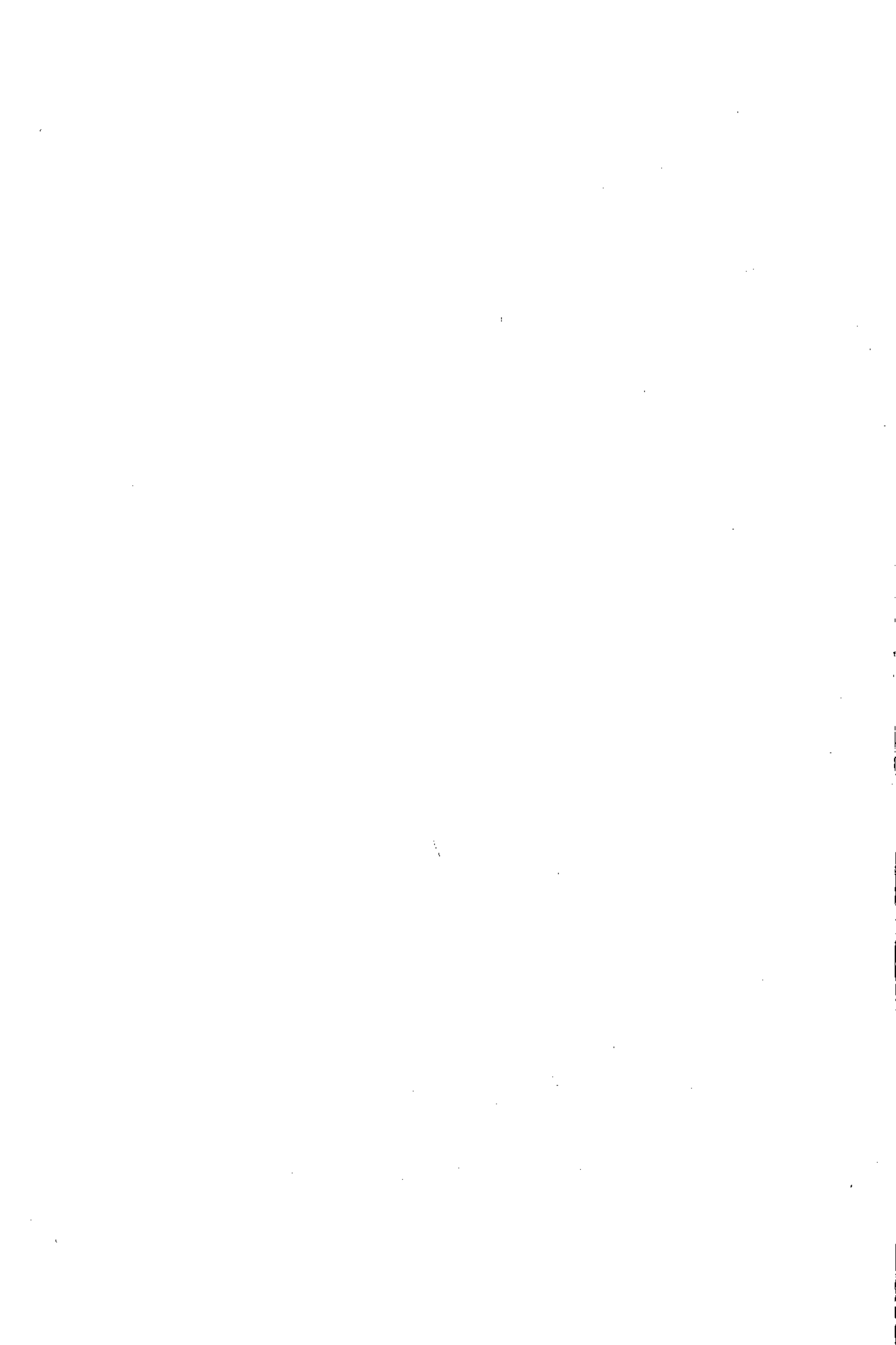
٩٤ بين مقالات كثيرة تنبّه إلى احتمالات انبعاث «داعش» بعد هزائمه في ٢٠١٧، أو إلى ظهور ما يشبهه، ردّاً على الانتقام الجماعيّ الذي يتعرّض له السنّة العرب، ولا سيّما في العراق، راجع Michael Weiss, ISIS: Resilient, Adaptable, Decentralized, NYRB Daily, 16-5-2019
https://www.nybooks.com/daily/2019/05/16/isis-resilient-adaptable-decentralized/?utm_medium=email&utm_campaign=NYR%20Democracy&utm_content=NYR%20Democracy+CID_de5bb623dac514420601d7ca3a1b644a&utm_source=Newsletter&utm_term=ISIS%20Resilient%20Adaptable%20Decentralized

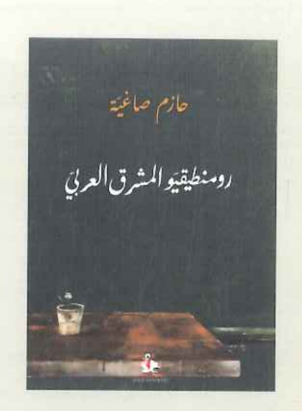
المؤلف

كاتب وصحافي لبناني

صدر له عن شركة رياض الريس للكتب والنشر:

- **قوميو المشرق العربي، ٢٠٠٠**
- **تصدع المشرق العربي، بالاشتراك مع صالح بشير، طبعة أولى ٢٠٠٤، طبعة ثانية ٢٠١٨**





حازم صاغيّة

رومنطيقيو المشرق العربيّ

تحاول هذه الصفحات أن تقول إنّ واحداً من تيّارات الفكر والإبداع السياسيّين المشرقيّين رومنطيقيّ متطرّف ومتصلّب، وإنّ التيّار هذا أكثر تيّارات هذين الفكر والإبداع نفوذاً وتأثيراً، من غير أن يُنتج تلك الأعمالَ الفنيّة والإبداعيّة الباهرة التي سجّلتها الرومنطيقيّة الأوروبيّة. فـ«الإنكار»، بوصفه رفضاً للاعتراف بواقعيّةِ ما هو واقع، يحتلّ موقع القلب من هذا التيّار، وكلّما صُفعنا بالواقع كما هو، وكلّما كانت الصفعة مؤلمة، تصاعد الإنكار ليغدو هذياناً. في هذا المعنى يتقلّص الانشغال بالفوارق الإيديولوجيّة (والتنظيميّة) التفصيليّة لصالح الاهتمام بالواحد الجامع، حيال الغرب والدولة والديمقراطيّة والتغيير والمستقبل والتقنيّة.

ولا يخفى، هنا، همّ الربط بين بؤس الحاضر وتاريخ نظرة إلى العالم عبّرت عنها حركات التحرّر الوطنيّ بعسكرها وأمنها وفكرها وأحزابها وتحالفها مع السوفيات إلخ...، وقبل ذلك كلّه، وبالتضامن معه، بقسوتها حيال شعوبها التي كان المدخل إليها تعطيل الحياة السياسيّة باسم القضايا الموصوفة بالقداسة.


رياض الريّس للكتب والنشر
RIAD EL-RAYYES BOOKS


ISBN 978-9953-21-737-6
9 789953 217376 >